This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

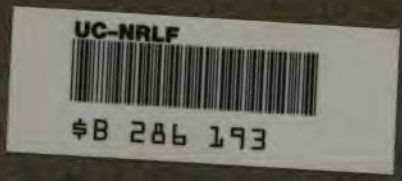
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

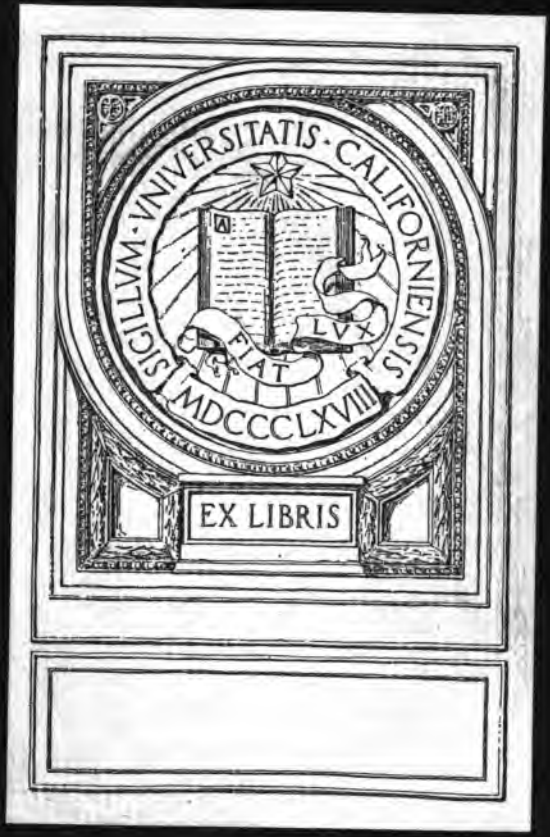
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
3048
B3



VB 23209


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

UNIV. OF CALIFORNIA

Die psychologische Grundlage von Herbarts praktischer Philosophie.

Von

Friedrich Ballauff,
Oberlehrer.

Abhandlung zum Jahresberichte des Königlichen Gymnasiums zu Aurich. Ostern 1893.

Aurich.
Druck von H. W. H. Tapper & Sohn.
1893.

Printed in Germany

UNIV. OF
CALIFORNIA

B 3048
B3

UNIV. OF CALIFORNIA

Wenn Herbart sich in seinen Schriften wiederholt und mit einem gewissen Unmut darüber beklagt, wie geringem Verständnis er vielfach begegne, wie mannigfachen Mißdeutungen er ausgesetzt sei, so kann die Schuld an dieser für den Philosophen kränkenden Erscheinung in seinen Werken ganz sicherlich nicht gefunden werden: Man mag der Herbartschen Philosophie gleichgültig oder auch feindlich gegenüberstehen, den Vorzug hervorragender Klarheit, eines bis in die kleinsten Einzelheiten hinein scharf durchdachten Systems, in dem keinerlei Phantasiegebilde Aufnahme gefunden haben, wird niemand ihr absprechen können. Aber gerade diese nüchterne, jeglicher Schwärmerei abholde Betrachtungsweise der Dinge sagte einem Zeitalter nicht zu, welches an dem menschlichen Ich Kants nicht mehr sein Genüge fand, sondern mit Fichte vorgeschritten war zum Welt-Ich, zur allgemeinen Vernunft, welches mit Schelling sich in die intellektuelle Anschauung des — Denken und Sein, Subjektives und Objektives in sich vereinigenden — Absoluten versenkte, welches mit Hegel im subjektslosen Denken, in der absoluten Idee, den Urgrund aller Dinge zu finden vermeinte. Und da mochte denn allerdings mancher, der sich in so hohen Gedankenregionen eines poesievollen Daseins erfreute, mit einer gewissen Geringschätzung auf die mühsame Arbeit eines Philosophen herabblicken, dessen einziges Rüstzeug die Schärfe des Gedankens war, der nicht ein weithin schimmerndes Luftschloß erstehen ließ in schwindelnder Höhe, sondern ein schlichtes Gebäude errichtete auf festem Grunde, auf dem einzig festen Grunde der Erfahrung.

738209

Kein Wissen ohne Erfahrung! An diesem für jede philosophische Forschung grundlegenden Satze unverbrüchlich festgehalten zu haben, wird stets als ein großes Verdienst Herbarts anerkannt werden müssen. Aber der Grundsatz wäre ein unfruchtbarer, ja verderblicher, wenn nicht die Erkenntnis hinzukäme, daß es bei dem durch die Erfahrung Gegebenen nicht sein Bewenden haben kann, daß gerade die aus der Erfahrung stammenden allgemeinen Begriffe, der Veränderung, des Dinges u. a., wegen der in ihnen enthaltenen Widersprüche einer Bearbeitung durch das Denken unvermeidlich entgegengehen. Denn die philosophische Untersuchung geht nicht etwa von der Wahrheit aus, sie erblickt in ihr vielmehr ihr höchstes und letztes Ziel, das zu erreichen eben ihre Aufgabe ist. Aber nicht alle Wege führen zur Wahrheit, so trefflich auch der Ausgangspunkt gewählt sein mag, und auch bei Herbart wird man die Frage nicht ganz zurückweisen können, ob jene allgemeinsten, aus der Erfahrung stammenden Begriffe, durch deren Bearbeitung der Philosoph die für ein größeres Wissensgebiet gültigen Grundbegriffe und Grundwahrheiten zu bestimmen sucht, schon bei ihm selbst wirklich ganz allein den Gang der Untersuchung bestimmt haben: bekannt ist, mit welchem Erfolge Herbart die qualitative Atomistik bekämpft hat; sollte nun, wer einer falschen Naturauffassung mit so großem Eifer entgegentritt, in seinen positiven Ausführungen nicht selbst, man möchte in diesem Falle sagen, unter dem Banne einer geläuterteren Naturwissenschaft gestanden und von ihr, wenn auch vielleicht unbewußt, in seiner Gedankenentwicklung sich haben leiten lassen? Schon vom psychologischen Standpunkt aus spricht die Wahrscheinlichkeit dafür. Nun hat aber der gewaltige Aufschwung, den in neuerer Zeit die Naturwissenschaften genommen haben, eine Fülle von Hypothesen und Theorieen gebracht, die, in rascher Folge sich ablösend, unsere Kenntnis der Natur und der in ihr sich abspielenden Vorgänge ganz außerordentlich bereichert und berichtigt haben. Jede Weiterbildung der Herbartschen Philosophie hat mit diesen Umständen zu rechnen; es kann die Herbartsche Philosophie nur dann in dem Geiste ihres Begründers, der sie selbst ganz gewiß nicht als für ewige Zeiten abgeschlossen betrachtet hat, fortgeführt werden, wenn die berufenen Führer der Schule auch fernerhin mit den Fortschritten der naturwissenschaftlichen

Forschung in steter engster Fühlung bleiben, deren Ergebnisse sich zu eigen machen und an ihrer Hand die eigenen philosophischen Anschauungen und Methoden fortdauernd einer genauen Prüfung unterziehen.

Zwiefach jedoch sind die Interessen der Philosophie: sie will nicht nur erklären, was *ist*, sie will auch beurteilen, was sein *soll*; so scheidet sie sich, wenn wir hier von der Logik absehen, da zwar durch ihre Belehrung über die Inhalts- und Umfangsverhältnisse der Begriffe eine unerläßliche Voraussetzung für alle übrigen Wissenschaften ist, von jedem *eigentümlichen* Inhalte der Begriffe aber absieht und so wiederum jeder Einzelwissenschaft gleichmäßig fern steht, in Metaphysik und Ästhetik. — Aus der Auffassung der Welt und unser selbst ergeben sich allgemeine Begriffe, die sich, wie schon bemerkt wurde, mit inneren Widersprüchen behaftet zeigen; hier setzt die Metaphysik ein, die durch ihre Bearbeitung der Begriffe deren Inhalt so verändert und ergänzt, daß sie einerseits den logischen Grundgesetzen entsprechen, andererseits aber nicht ihre Gültigkeit gegenüber dem *Gegebenen* verlieren. Die Anwendung dieser Methode auf den Begriff der Seele geschieht in der Psychologie, die also ihre Grundlage findet in der allgemeinen Metaphysik. Kann man es als die Aufgabe der Metaphysik bezeichnen, die Vermittlung herzustellen zwischen der starren Welt des Seins und derjenigen der stetig wechselnden Erscheinung, so entziehen sich ihr jedenfalls diejenigen Begriffe, die ohne alle Rücksicht auf ihre Realität gerade dadurch ausgezeichnet sind, daß sie bei vollendetem, klarem Vorstellen von einem unwillkürlichen Wohlgefallen oder Mißfallen begleitet sind, wodurch dem Gegenstand der Vorstellung *eine ideale Würdigung* zuteil wird; das Wesen dieser idealen Würdigung festzustellen, mag eine Aufgabe für sich sein, die *Ästhetik* hat in erster Linie aus dem verwirrenden Gesamteindruck eines zusammengesetzten Kunstwerks die einfachen Elemente aufzuweisen, die *in ihrer Verknüpfung* den Gegenstand der unmittelbaren und willkürlosen Wertschätzung bilden, die sie einzig und allein durch ihre klare, durch keinerlei Gefühlserregung getrübte Vorstellung in dem auffassenden Subjekt hervorrufen. Die Ästhetik bedarf also weder weitläufiger Auseinandersetzungen noch eingehender Beweise, sie hat lediglich eine angemessene Zusammenstellung dessen zu bringen, was gefällt

oder mißfällt. Ist dieser Anforderung mit der Klarheit und Vollständigkeit Genüge geleistet, wie es z. B. für die Musik im sogenannten Generalbaß geschehen ist, so kann dann weiterhin das Urteil zu fällen jedem einzelnen selbst überlassen bleiben. — Nun unterliegen aber der ästhetischen Beurteilung nicht nur Verhältnisse von Tönen, Farben und Gedanken; es werden sich ihr auch die einfachen Willensverhältnisse nicht entziehen, deren Wertbestimmung vielmehr als die für den Menschen allerwichtigste bezeichnet werden muß. Damit betreten wir den Boden der Ethik, die also innerhalb des Rahmens der allgemeinen Ästhetik nicht der Form und Methode nach, sondern nur durch die alles überragende Bedeutung ihres Gegenstandes eine Sonderstellung einzunehmen berechtigt ist.

Aus diesem Verhältnis der Ethik zur Ästhetik folgt aber auch ihre Abhängigkeit von dieser, wenn nicht in ihren Zielen, so doch in ihrer Methode. Nun ist es ein Beweis dafür, in wie hohem Grade das gesamte Geistesleben der Jetztzeit von den Naturwissenschaften beherrscht wird, daß auch in die Ästhetik die naturwissenschaftliche, die empirische Methode ihren Einzug gehalten hat. Schon vor einer Reihe von Jahren hat Scherer den Versuch gemacht, den Begriff der Schönheit in der Litteratur empirisch von unten aufzubauen: der Versuch mag nicht gelungen sein, immerhin ist es bezeichnend, daß er überhaupt unternommen wurde, und es kann nicht ausbleiben, wie es auch hier und da in beschränkterem Umfange schon geschehen ist, daß er von anderer Seite wieder wird aufgenommen werden. Die Ethik aber kann als Teil des Ganzen ihr Schicksal von dem der allgemeinen Ästhetik nicht trennen, auch sie wird daher den Boten der neuen Zeit ihre Thore öffnen müssen; die Herbartsche Ethik wird das um so eher können, als sie dem Empirismus durchaus nicht so fremd gegenübersteht, wie es bei ihrem vom Begründer selbst so geflissentlich hervorgehobenen „rein spekulativen Charakter" scheinen möchte. Es ist in diesem Sinne beachtenswert, daß Herbart selbst mehrfach vor einer zu weit getriebenen Abstraktion warnt, damit die Gegend nicht überschritten werde, wo die Prinzipien der Ästhetik, d. h. eben die zu Verhältnissen verknüpften einfachen Elemente, liegen; denn die ästhetischen Verhältnisse, der Grundstoff der ganzen Wissenschaft, werden nicht in freier Gedankenarbeit

geschaffen und aus dem Nichts hervorgezaubert, vielmehr gefunden werden sie und gewonnen nur durch eine Untersuchung des Gegebenen, durch eine Auflösung desselben in seine einfachen Verhältnisse; und daß wenigstens die Veranlassung zu jedem ästhetischen Urteil in der Erfahrung liegt, möge sie uns ein Werk der Natur oder der Kunst zur Auffassung darbieten, hebt auch Herbart selbst gelegentlich hervor. An die in letzter Linie empirische Grundlage der Herbartschen Ästhetik denkt wohl auch Lotze, wenn er den von Herbart in der praktischen Philosophie eingeschlagenen Weg als einen experimentalen bezeichnet.

Von dieser Seite her mag also für die Herbartsche Ethik, auch bei weiterem Vordringen des Empirismus, eine Gefahr nicht zu befürchten sein; von besonderer Wichtigkeit bei der Beurteilung von Herbarts praktischer Philosophie ist aber noch ein anderer Punkt.

Es kann nur als folgerichtig bezeichnet werden bei der unübersteigbaren Kluft zwischen theoretischer Erkenntnis und ästhetischer Wertbestimmung, wenn Herbart die praktische Philosophie durchaus von der theoretischen getrennt wissen will. Er wird nicht müde, vor einer Vermischung beider Wissenschaften zu warnen, die sich gegenseitig nicht zu erläutern, sondern nur zu verwirren geeignet seien. Ganz abgesehen nun davon, daß für die angewandte Ästhetik von dieser starren Scheidung keine Rede sein kann, daß keine spezielle Kunstlehre für einen Jünger der betreffenden Kunst von Wert sein könnte, die nicht auf genauester Kenntnis des Stoffes beruhte, an dem das Schöne dargestellt werden soll, daß auch die Kunstlehre der allgemeinen Ethik, die „Tugendlehre“ einer genauen Kenntnis des Menschen bedarf, einer eingehenden, aber doch immerhin rein theoretischen Einsicht in die Natur des Menschen, in seine Veränderlichkeit zum Bessern und zum Schlechteren, ganz abgesehen auch von den schon oben angedeuteten Beziehungen zwischen Ethik und Empirismus — so kann es gar nicht anders sein, als daß der Prüfstein jeder Ethik die ihr offen oder versteckt zu Grunde liegende Psychologie ist. Den besten Beweis hierfür finden wir wieder in Herbarts Philosophie selbst. — Es gab eine Zeit, in der, wie einst die Griechen ihren Himmel mit den olympischen Göttern, so die Psychologen den ihrigen mit den freilich erheblich weniger poetischen, aber doch ebenso

mythischen Seelenvermögen ausstatteten. Sie hatten die nicht ganz geringe Aufgabe, die große Mannigfaltigkeit der seelischen Zustände und ihrer gegenseitigen verschlungenen Wechselwirkung kurzer Hand zu erklären, und zwar einzig und allein durch den ihnen von den Philosophen beigelegten Namen. Die Frage nach der Entstehung des Wollens und Fühlens wurde auf diese Weise zwar nicht beantwortet, vielmehr wurde sie einfach beiseite geschoben, konnte sich so aber fernerhin nicht mehr störend bemerkbar machen. Es wäre hier nicht am Orte, auf das Fehlerhafte der Lehre von den Seelenvermögen einzugehen, da gerade Herbart so gründlich mit ihr aufgeräumt hat. Ihm ist es zu verdanken, wenn das Vorstellungsvermögen dahin schwand, wenn ihm das Gefühls- und das Begehrungsvermögen folgten, aber trotzdem: geblieben ist das Vorstellen, das Fühlen und Begehren; die Verhältnisse des Wollens geben auch jetzt noch den Stoff ab für das ethische Urteil, dieses selbst kann nicht auf geheimnisvolle Weise von außen hinzutreten, es muß in einer einzelnen, wenn nicht in der Gesamtheit der Erscheinungen des Vorstellens, Fühlens und Begehrens seinen Sitz haben; aber das Wollen und Fühlen selbst, wer giebt fernerhin Auskunft über seine Natur, seinen Ursprung? Je weiter die Ethik, mit Recht, die Beantwortung dieser Fragen von sich weist, desto schärfer tritt eben dadurch in letzter Linie ihre Abhängigkeit von der Psychologie hervor, desto mehr bedarf sie in theoretischer Hinsicht einer erklärenden Ergänzung durch die Psychologie. — Die folgenden Zeilen sollen versuchen, dieses Verhältnis zwischen den beiden Wissenschaften darzulegen.

Das Wollen in seinen einfachsten Verhältnissen ist der Gegenstand des ethischen Urteils; ihm wollen wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Es darf hier daran erinnert werden, daß nach Herbart das Reale, das wirklich Seiende, ein einfaches Wesen ist, d. h. gänzlich positiv, frei von jeder quantitativen Ausdehnung wie von jeder qualitativen Mannigfaltigkeit, daher auch ohne ursprünglich wirkende Kraft. Die absolute Einfachheit der ihrer Zahl nach unbeschränkten einfachen Wesen schließt aber nicht einen Unterschied aus zwischen den Qualitäten verschiedener Wesen, einen Unterschied, der vielmehr in einer unendlichen Reihe von Gegensätzen in der mannigfaltigsten

Abstufung gedacht werden muß. Gelangen nun einfache Wesen von verschiedener Qualität in unmittelbare Berührung, die zu gegenseitiger Durchdringung fortschreiten mag, so wird das Entgegengesetzte in ihren Qualitäten, die zu diesem Behufe als durch die „zufälligen Ansichten" zerlegt gedacht werden müssen, sich gegenseitig aufzuheben suchen. Da aber an der Unveränderlichkeit der ursprünglichen Qualität nicht gerüttelt werden kann, so muß das einfache Wesen gegen diese „Störung" sich als das erhalten, was es ist, es übt, nunmehr allerdings als Kraft sich äußernd, einen Widerstand, eine Thätigkeit aus, die von Herbart *Selbsterhaltung* genannt wird. Die *Art* der Selbsterhaltung ist aber nicht allein abhängig von der Art der drohenden Störung, sondern wird naturgemäß in ebenso hohem Grade bedingt durch die Natur des sich erhaltenden Wesens selbst, dessen *innere Thätigkeit* sie ja gerade ist. Wenn sich diese Thätigkeit bei den meisten einfachen Wesen als gegenseitige Anziehung und Abstoßung äußert, so sind wir doch durch nichts gezwungen, hierin die einzig mögliche Reaktion der Realen zu erblicken. Vereinigen wir daher mit diesem Gedanken die Überlegung, daß der Begriff der Vorstellung unbedingt hinweist auf ein vorstellendes Wesen, daß ferner die gegenseitige Durchdringung und Wechselwirkung sämtlicher gleichzeitigen Vorstellungen mit unabweislicher Notwendigkeit Einen, nicht nur gemeinsamen, sondern auch *einheitlichen* Träger erfordert, so werden wir dadurch auf eine Klasse von Wesen geführt, deren durch das Zusammen mit andern Realen hervorgerufenen inneren Zustände die *Vorstellungen* sind. Ein solches einfaches Wesen pflegen wir mit dem Namen Seele zu bezeichnen. Vorstellungen sind also Selbsterhaltungen der Seele, zu denen diese aber veranlaßt wird erst durch eine, wie man sagen kann, von außen kommende Störung; der unendlichen Mannigfaltigkeit der Störungen entspricht aber auch diejenige der Vorstellungen, und zwar zunächst die der *einfachen* Vorstellungen, der *sinnlichen Empfindungen*. Sie können und müssen wir als das eigentliche Material bezeichnen, aus dem die bunte Welt unseres Bewußtseins im Lauf des Lebens sich aufbaut. Zu beachten ist jedoch, daß hier nur von Vorstellungen, nicht auch schon von Begierden und Gefühlen die Rede ist. In anschaulicher Weise entwirft *Lotze* (Mikrokosmus I[4] S. 200) das Bild einer bloß vor-

stellenden Seele, die bei aller Schärfe der Beobachtung jedem Gefühl der Lust und Unlust, jeder Willensregung unzugänglich ist; einem zum Teil ähnlichen Gedanken in dichterischem Gewande begegnen wir in einem Märchen von Hauff. Die Erfahrung lehrt uns solche Wesen nicht kennen; wir finden uns selbst vielmehr als vorstellend, zugleich aber auch als fühlend und begehrend; lebhaft genug drängen sich uns unsere Gefühle, unsere Wünsche und Bestrebungen auf, ebendasselbe haben wir allen Grund auch bei den übrigen Menschen vorauszusetzen.

Trotzdem entsteht eine Schwierigkeit, wenn wir die nach drei so verschiedenen Richtungen sich äußernde Thätigkeit der Seele in Einklang bringen sollen mit der einheitlichen Qualität eines einfachen Realen. Es verstößt gegen die Grundsätze der Metaphysik, wenn man, wie es seit Lotze wieder vielfach geschieht, eine Dreiheit von nicht auf einander zurückführbaren Äußerungsweisen der Seele annimmt, wozu diese nun einmal infolge ihrer dreifachen inneren Veranlagung von vornherein befähigt sei: die ursprünglichen Äußerungen, die Selbsterhaltungen eines einfachen Wesens müssen ebenso einfach sein wie dieses selbst, und da bietet sich uns für die Seele nichts anderes dar als die einfachen Empfindungen, die freilich, so wenig sie aufeinander zurückführbar sind, in ihren mannigfachen Verknüpfungen, Verschmelzungen, ihren gegenseitigen Hemmungen auch dem prüfenden Auge einzeln kaum noch erkennbar sind.

Es bleibt uns daher nur übrig, die Bedingungen aufzusuchen, unter denen ursprüngliches Vorstellen als Begehren im Bewußtsein erscheint.

Erfahrungsmäßig ist in jedem einzelnen Augenblick nur ein äußerst geringer Teil unserer sämtlichen Vorstellungen im Bewußtsein gegenwärtig; immerhin ist ihrer auch so noch eine ganz erkleckliche Zahl. Erklärt sich ihr Entstehen ohne weiteres durch das wechselnde, mittelbare oder unmittelbare, Zusammen der Seele mit andern Realen, so führt doch ihre gleichzeitige Fortdauer zu der Schwierigkeit, daß sich in so verschiedenen Vorstellungen die innere Thätigkeit eines und desselben einfachen Wesens äußern soll: die Einfachheit des vorstellenden Wesens drängt zu einem einzigen, desto intensiveren Vorstellen — die Gegensätze unter den Vorstellungen gestatten diese Verschmelzung nicht. Der Wider-

ſtreit zwiſchen ihnen bleibt alſo fortbeſtehen, und in ihm wird das Vorſtellen, das urſprünglich einzig und allein durch ſeinen Gegenſtand bezeichnet war, zu einer gegenwirkenden Kraft. Das Objekt des Kampfes bildet der Inhalt des Vorſtellens, die Streitenden ſind die einzelnen Akte des Vorſtellens; wird ihnen das Ziel ihrer Thätigkeit entzogen, ſo verwandelt ſich das wirkliche Vorſtellen in ein Streben vorzuſtellen. So wie wir den Begriff des „Strebens vorzuſtellen" hergeleitet haben, iſt es für ihn ohne Belang, ob die Vorſtellung ganz oder nur teilweiſe aus dem Bewußtſein verdrängt worden iſt; und gerade für uns, die wir von den Zuſtänden der Vorſtellungen innerhalb des Bewußtſeins handeln wollen, können nur ſolche Vorſtellungen in Betracht kommen, deren Hemmung noch nicht eine vollſtändige geworden iſt, ſodaß ſie ſich alſo wenigſtens zu einem Teil noch innerhalb des Kreiſes der inneren Wahrnehmung befinden. Auch ſie können, ſoweit ſie eben nach dem Bewußtwerden ſtreben, alſo außerhalb des Bewußtſeins liegen, uns keinenfalls das Bewußtſein des Strebens geben. Und doch müſſen wir letzteres aus erſterem abzuleiten verſuchen. Wir halten alſo feſt daran: ein bewußtes Streben kann nur in dem bewußten Teil einer Vorſtellung zu finden ſein; es muß demnach dieſem bewußten Teil der Vorſtellung etwas anhaften, wodurch er ſich eben als Teil, als unvollſtändig und der Ergänzung bedürftig erweiſt. Wie dies gemeint iſt, möge ein einfaches Beiſpiel zeigen. In der Erinnerung können wir uns das Bild einer uns naheſtehenden Perſon, mit der uns ein langer Verkehr vereint hat, bis in die kleinſten Züge ausmalen; die Vorſtellung als ſolche iſt in ſich abgerundet und vollendet, und doch kann ſie für uns der Sitz eines lebhaften Strebens werden, weil ſie ſich inſofern als unvollſtändig und der Ergänzung bedürftigt erweiſt, als ihr die Friſche der ſinnlichen Wahrnehmung fehlt und uns dadurch vielleicht eine große Entbehrung auferlegt wird. Gebieteriſch fordert die Vorſtellung dieſe Ergänzung, ſie ſelbſt, mit weiten Teilen unſeres Gedankenkreiſes in Verbindung ſtehend, wird von verſchiedenen Seiten gehoben und unterſtützt, von der andern Seite drängen die thatſächlichen ſinnlichen Wahrnehmungen ſie zurück; ſo erfolgt ein Auf- und Abwogen der Vorſtellungen, eine Bewegung des Gemüts, die wir ohne Zweifel ein Streben und zwar unſer Streben zu nennen berechtigt

sind. Seine Befriedigung erfolgt, das Streben hat sein Ziel erreicht, wenn die sich emporarbeitende Vorstellung alle Hemmnisse überwunden hat und zu voller Klarheit durchgedrungen ist und so eine gewisse Ruhe, ein gewisses Gleichgewicht unter den Vorstellungen wieder hergestellt wird. Kann dies in dem angeführten Beispiel nur durch die frische, sinnliche Wahrnehmung geschehen, scheint in ihm überhaupt das Begehren auf einen äußeren Gegenstand gerichtet zu sein, so bedarf es dem gegenüber wohl kaum der Erinnerung, wie durchaus der Mensch eingeschlossen ist innerhalb der Grenzen seines Vorstellungskreises, wie ein äußeres Ziel also auch nur insofern von ihm erstrebt werden kann, als durch seine Erreichung eine entsprechende Veränderung innerhalb des eigenen Vorstellungskreises bewirkt wird. Es kann also der Gegenstand eines Strebens immer nur eine Vorstellung sein, denn nur von Vorstellungen weiß die menschliche Seele. Durch diese Bestimmung wird der Umfang dessen, was begehrt werden kann, nicht beschränkt, sondern in gewissem Sinne eher bis ins Ungemessene erweitert; denn jedes Mal wird dann begehrt, wenn, wie in obigem Beispiel, eine Vorstellung in Bewegung gerät und zugleich durch andere Vorstellungen in ihrer Bewegung gehindert wird; abhängig ist also die Weite unserer Begehrungskreise nur von derjenigen unserer Vorstellungskreise, die Schranken zieht einzig das alte ignoti nulla cupido; auch für die manchmal empfundenen sogenannten „dunklen Triebe", denen ein bestimmter Vorstellungsinhalt allerdings zu fehlen scheint, behält das Wort seine Gültigkeit.

Nicht jede leise Regung des Begehrens darf schon ein Wollen genannt werden, das doch erst recht eigentlich den Gegenstand der Beurteilung bildet in der praktischen Philosophie. Aber auch nicht die Stärke allein macht das Begehren zum Wollen — können doch auch thatenlose Wünsche in heftigster Weise sich äußern —, als Kriterium des Willens bezeichnet Herbart vielmehr den Umstand, daß man die Erreichung dessen, was man will, bestimmt voraussetzen kann. Es käme dies also darauf hinaus, daß man nur das will, was man auch wirklich kann, daß unser Wollen nicht weiter reicht als unser Können. Dieser Ansicht liegt wohl der Gedanke zu Grunde, daß zu einem Wollen auch der bestimmte Entschluß gehört, das Wollen zur Ausführung zu bringen,

im übrigen scheinen doch die so gezogenen Grenzen teils zu weit, teils zu eng zu sein. Nicht ohne Bedeutung mag auch folgende Unterscheidung sein: Das Begehren, das seinem Gegenstande willenlos hingegeben scheint, kann durch sein oft unerklärliches, unvermitteltes Erscheinen eine geheimnisvolle Macht ausüben über den Menschen, der er sich, entgegen seiner besseren Überzeugung, nicht immer zu entziehen vermag; hinwiederum das Wollen, das über seine Objekte nach eigenem Ermessen und in freier Wahl zu verfügen scheint, ruht seinerseits in der festen Hand desjenigen, dessen Wollen es ist. Das blinde Begehren dringt oft wie ein Fremdkörper in den geistigen Organismus ein, das planvolle Wollen, harmonisch sich eingliedernd in ein festgefügtes Ganzes, wächst wie der Baum aus dem Boden hervor aus jener Tiefe, die wir, so geheimnisvoll sie uns zu sein scheint, mit Recht als unser eigentliches Selbst, unser Ich zu betrachten pflegen. Und nur das scheint ein Wollen zu sein, was in so enger Beziehung zum Ich des Menschen steht. Hierauf werden wir später noch zurückkommen, zunächst wollen wir uns damit begnügen, festgestellt zu haben, daß seinem allgemeinen Begriff nach das Streben, also auch das Wollen, nichts ist neben und außer den Vorstellungen, sondern nur ein noch dazu oft vergänglicher Zustand derselben. Die Hoffnung wächst, daß wir auch hinsichtlich der Gefühle zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen werden.

Nach der Erfahrung des täglichen Lebens stehen die Gefühle in nächster Beziehung zum Streben und zwar anscheinend nur zu ihm allein, teils jenes veranlassend, teils ihrerseits von ihm ins Leben gerufen: Das Angenehme erstreben wir, die Befriedigung des Strebens weckt in uns Gefühle, denen wir uns gern mit vollem Behagen hingeben. Aber auch hier zeigt die Erfahrung gar manches Mal ein doppeltes Gesicht: die Wirklichkeit bringt uns nur zu oft eine herbe Enttäuschung bei der Erfüllung längst gehegter Wünsche, auch auf Unangenehmes ist oft unser Streben gerichtet. Mag im ersteren Fall eine erst später eintretende bessere Erkenntnis uns den Unwert des Erstrebten kennen lehren, mögen wir im zweiten Falle das erstrebte Unangenehme mit in den Kauf nehmen als ein Mittel, das uns den Zweck erreichen helfen soll, die Frage nach der Möglichkeit der Kausalität zwischen beiden Bewußtseinszuständen bleibt auch

dann noch bestehen; wir bedurften der Gefühle nicht, um das Entstehen der Bestrebungen zu erklären, ebensowenig sind wir berechtigt, nunmehr letzteren inbezug auf die Gefühle eine besondere schöpferische Kraft zuzusprechen, von der sie schließlich doch nur nach unserer Vorschrift Gebrauch zu machen hätten. Wiederum sind wir also auf den Vorstellungsverlauf und seine Ergebnisse angewiesen. Zum Streben führte uns die Bewegung der Vorstellungen, vielleicht finden wir in deren ruhendem Zustande eine ausreichende Erklärung für das Entstehen der Gefühle. Nicht jede Ruhe ist eine thatenlose. So ist auch das, was wir hier unter Ruhe verstehen, das Gleichgewicht der bewußten Vorstellungen, nicht immer die Folge einer schon ausgeglichenen gegenseitigen Hemmung; nicht selten ist der Fall, daß an einer einzelnen Vorstellung oder Vorstellungsreihe eine hemmende und eine emportreibende Kraft einander das Gleichgewicht halten, sodaß jene von der einen Seite ebensoweit gehoben wie von der anderen niedergedrückt wird. Die so gewissermaßen eingeklemmte Vorstellung, die eine bedeutende Kraft auch in sich selbst haben kann, steht zwar im Bewußtsein und befindet sich in einem Zustande der Ruhe, aber es ist eine künstliche Ruhe, wie etwa, nach einem von Waitz (Psychologie S. 293) gebrauchten Bilde, ein Körper ruht, der von allen Seiten einen Druck erfährt in der Art, daß sämtliche Kräfte, die an ihm arbeiten, sich das Gleichgewicht halten. In den Gegenstreit der Kräfte, in das Gegeneinanderwirken der Vorstellungen wird aber auch die vorstellende Seele mit hineingezogen, sie sogar in erster Linie, da sie in ihrer einheitlichen Natur das vereinigen soll, von dem gleichzeitig bestimmt werden soll, was sich doch gegenseitig aufzuheben sucht; so empfindet sie das drückende Unbehagen eines ungelösten Widerstandes, eines Spannungsgrades der Vorstellungen, dessen Bewußtwerden wir als Gefühl bezeichnen können. So erklärt sich das Gefühl der Unlust, das wir empfinden, wenn dem Ablauf unserer Vorstellungsreihen ein Zwang auferlegt wird, sodaß er ins Stocken gerät, wenn unsere Erwartung sich nicht erfüllen will, wenn Zweifel uns quält und hastige Ungeduld, die den Ereignissen vorauseilen möchte. Wie außerordentlich zahlreich die Veranlassungen sind zu diesen und ähnlichen Gefühlen der Unlust — glücklicherweise sind auch die der Lust, bei sich lösender Spannung, dem Menschen nicht

ganz versagt — ihren gemeinsamen Ursprung finden sie in dem natürlichen Vorstellungsverlauf mit seinen verschiedenen Arten der Spannung und Hemmung.

Unberücksichtigt haben wir bisher bei den gegen den Druck im Bewußtsein verharrenden Vorstellungen ihren Inhalt gelassen; es ist aber einleuchtend, daß gerade dieser geeignet sein muß, den Gefühlen nicht nur einen ganz bestimmten Inhalt, sondern auch eine besondere Färbung zu verleihen; so treten zu den subjektiven die objektiven Gefühle, für unsern Zweck die wichtigeren.

Schon mehrfach erwähnten wir der einfachen Vorstellungen. Da mag nun die Frage gestattet sein: Giebt es überhaupt einfache Vorstellungen? Fast scheint es, als wenn die Antwort darauf verneinend ausfallen müßte. Sollen die einfachen Vorstellungen, als Selbsterhaltungen eines einfachen Wesens, thatsächlich einfach, d. h. abgesehen von ihrem Vorstellungsinhalt durchaus beziehungslos sein, so kennzeichnen sich die Geschmacks- und Geruchsempfindungen von vornherein als zusammengesetzte Vorstellungen, denn von ihnen ist das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen unzertrennlich; es überwiegt sogar beim Gesamteindruck so sehr, daß die eigentliche Vorstellung als solche nicht nur nicht für sich allein vorgestellt, „vor uns hin gestellt" werden kann, sondern vielmehr in ihrer Zusammensetzung aus den in ihr verschmolzenen, allerdings nicht mehr erkennbaren Einzelempfindungen ganz und gar den Charakter eines ursprünglichen Gefühls annimmt. Ob uns ferner durch das Auge durchaus einfache Empfindungen übermittelt werden, scheint sehr zweifelhaft zu sein, und endlich für Töne hat Helmholtz nachgewiesen, daß auch beim scheinbar einfachen Ton ein Zusammenklingen des Grundtons mit seinen Obertönen stattfindet. Doch giebt es nach den von demselben Gelehrten angestellten Berechnungen gerade auf diesem Gebiete Empfindungen, die als absolut einfache zu bezeichnen sind; vielleicht wird es also der Wissenschaft gelingen, auch auf den anderen Empfindungsgebieten den wahrhaft einfachen Empfindungen auf die Spur zu kommen. In der Theorie annehmen müssen wir sie jedenfalls aus dem mehrfach angezogenen allgemeinen metaphysischen Grunde; auch die Realen sind deswegen nicht aus der Welt geschafft, weil wir ihrer nicht habhaft werden können.

Also nur zusammengesetzte Vorstellungen können Gefühle in uns erwecken. Das einfachste Beispiel dafür gewährt uns die Musik. Freilich zwei durchaus gleiche Töne werden nur sich gegenseitig verstärken und daher — abgesehen von den in jedem von ihnen schon verschmolzenen Einzeltönen — auch zusammen nur eine einzige einfache Vorstellung sein, mit der weiter nichts anzufangen ist. Die völlige Verschmelzung kann aber nicht eintreten, wenn die Töne zwei verschieden gestimmten Saiten entstammen; vielmehr wird sich dann das Entgegengesetzte in ihnen der Verschmelzung widersetzen, zu der ihr Gleiches hindrängt; als entgegengesetzt können sie in der einheitlichen Seele nicht unangefochten nebeneinander bestehen; soll dies bei Fortdauer des sinnlichen Eindrucks, der eine Hemmung nicht zuläßt, dennoch geschehen, so muß sich vielleicht doch irgend etwas in ihnen ändern oder ereignen; man sieht aber nicht recht ein, wie dies geschehen könnte, falls man nicht etwa auch bei den Vorstellungen wie bei dem Zusammen der Realen ein „wirkliches Geschehen" annehmen will. Es findet sich zwar keine Äußerung bei Herbart, welche diese Annahme ausdrücklich bei ihm bestätigte, wohl aber dürfen wir voraussetzen, daß durch die eigentümliche Lage in beiden Vorstellungen ein Spannungsgrad entsteht, der sich auch der vorstellenden Seele mitteilen muß. Das so in ihr erregte unangenehme Gefühl wird erst bei Lösung der Spannung einem angenehmeren Platz machen. Denn lösen muß sie sich in irgend einer Weise, wir würden uns sonst nicht des harmonischen Zusammenklingens zweier Töne erfreuen können, die Musik eines Orchesters müßte einen geradezu vernichtenden Eindruck auf uns ausüben. Wie aber die sich lösende Spannung unser Wohlgefühl zu erwecken vermag, darüber gehen die Ansichten zur Zeit weit auseinander; eine rein physikalische Theorie erklärt das Harmoniegefühl lediglich aus dem periodischen Zusammenfallen der Schallwellen der zugleich erklingenden Töne und ihrer Obertöne; ohne diesen Standpunkt ganz zu verwerfen, legt eine mehr psychologische Ansicht, die sich auch besonders bei Volkmann vertreten findet, das Schwergewicht darauf, daß der Akkord, um für uns harmonisch erklingen zu können, nicht mehr bloß als ein gemischter Reiz, als ein verworrenes Geräusch erklingen darf, sondern vom Zuhörer in seine einzelnen Elemente, eben die harmonierenden Töne, zerlegt werden

können muß, ohne daß diese aber darum aufhören dürften, vereinigt aufgefaßt zu werden. Ohne ein gewisses Maß musikalischer Bildung, das sich zum mindesten auf die Tonleiter erstrecken müßte, wäre danach also ein eigentliches Harmoniegefühl nicht denkbar; dem Chinesen würden die Schönheiten abendländischer Musik verschlossen bleiben.

Auch für uns mag dahingestellt sein, ob in dem Gegebenen thatsächlich eine erschöpfende Erklärung für den Ursprung harmonischen Wohlgefühls, oder besser vielleicht für die Möglichkeit musikalischen Urteils, enthalten ist; ob der Sieg der Form über die Materie in Wirklichkeit ein so vollständiger sein kann, daß aus dem bloßen Aufeinanderwirken zweier Vorstellungen etwas durchaus Neues hervorgeht, was in keinem der Wirkenden ursprünglich vorhanden war. Stellen wir uns aber einmal auf diesen Standpunkt, so scheint allerdings eine scharfe Grenzlinie zwischen den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen und den eigentlich ästhetischen Gefühlen insofern nicht zu ziehen zu sein, als auch letztere sich doch zunächst ebenfalls nur an das sinnlich Gegebene anschließen, wenn sie auch weniger durch dessen Stoff als durch seine Form bedingt werden. Desto schärfer muß aber der Gegensatz hervortreten zwischen Gefühl und ästhetischem Urteil, die von einander geschieden sind wie das Subjektive vom Objektiven. Das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen schreiben wir lediglich uns selbst zu, nur in uns besteht es und entzieht sich jeder unbefangenen Betrachtung und deutenden Erklärung, jeder für einen anderen verständlichen Beschreibung, die sich nicht auf ähnliche, ebenso undefinierbare Empfindungen bezieht. Auch zerlegen in seine einfachen Teilvorstellungen läßt sich das bloß Gefühlte nicht — dem gegenüber haben wir das ästhetische Urteil gerade dahin charakterisiert, daß es vor allen Dingen auf einen von unserer Auffassung auch unabhängig bestehenden, also objektiven Gegenstand gerichtet sein muß, dessen Elemente auch jedes für sich allein rein theoretisch, ohne Gefühlserregungen, ohne Beifall oder Mißfallen, stets aber in voller Klarheit müssen vorgestellt werden können. Dieser beiden Voraussetzungen bedarf das ästhetische Urteil, nur so kann es über seinem Gegenstande schweben, ohne in ihn zu versinken; daß aber die Form es ist und nicht die Materie, worüber das ästhetische Urteil ergeht zeigte schon das Beispiel der zu-

sammenklingenden, konsonierenden oder dissonierenden, Töne, deren jeder für sich allein genommen gleichgültig ist. Daher kann nicht über alles und jedes ein ästhetisches Urteil gefällt werden: viele Dinge, bei denen das stoffliche Interesse ausschließlich überwiegend ist, entziehen sich ihm ihrer Natur nach in jeder Zusammensetzung; auch nicht ganz und gar ungleichartig dürfen die Elemente sein, sollen sie sich in einem ästhetischen Verhältnis wahrhaftig gegenseitig durchdringen können.

Wenn es im Vorigen hauptsächlich darauf ankam, den Gegensatz zwischen Gefühl und ästhetischem Urteil hervorzuheben, so soll darum das Gefühl doch nicht durchaus aus dem Gebiet der Ästhetik verwiesen werden: eine jede Kunst rechnet auf die Empfänglichkeit dessen, der ihr naht; so könnte man sagen, das Gefühl bildet den allgemeinen Nährboden, aus dem das klar durchdachte Urteil zwar erst erwachsen soll, dessen es aber doch bedarf, um überhaupt gedeihen zu können. Und weiter. Die absolute Geltung des ästhetischen Urteils kommt, wie Hostinsky (Ästhetik S. 107) hervorhebt, nur den Elementarurteilen zu; aus ihnen soll sich zwar schließlich das Endurteil über das vorliegende Werk der Kunst zusammensetzen, wenn nicht einer nichtssagenden „Gefühlsästhetik“ die Entscheidung zufallen soll, aber es ist klar, daß sich in dieser Beziehung bei zusammengesetzten Werken irgendwo die Unmöglichkeit einstellen muß, auf sämtliche Elementarurteile zurückzugreifen. Eine ähnliche Schwierigkeit wie in der quantitativen Ausdehnung scheint mir aber auch in der qualitativen Beschaffenheit eines Kunstwerks zu liegen: Die Beurteilung der einfachen Tonverhältnisse — um auf dieses Kunstgebiet nochmals zurückzukommen —, welche einen Wohlklang oder Mißklang bedingen, steht ein für alle Mal fest. Kann aber aus ihnen allein heraus die eigentümliche Schönheit eines ganzen Musikwerks erklärt werden? Man löse etwa die neunte Symphonie in ihre einfachen Tonverhältnisse auf, lasse sie sämtlich, aber in geänderter Reihenfolge, erklingen, so wird möglicherweise wieder ein in Melodie, Harmonie und Rhythmus annehmbares Musikstück zustande kommen, aber ebenso klar wird zum Bewußtsein kommen, daß dem ursprünglichen Kunstwerk, wie auch jedem anderen, eine besondere Schönheit anhaftet, sogar seinen Wert hervorragend bestimmt, die sich aus derjenigen der einzelnen Ton-

verhältnisse unmöglich herleiten läßt. Dabei soll jedoch nicht geleugnet werden, daß nicht allein die unmittelbare Auffassung eines Kunstwerks dessen ästhetischen Eindruck bedingt, daß vielmehr die verschiedenartigsten geistigen Bewegungen zusammentreffen müssen, wenn jene Begeisterung, jener Aufschwung des Gemüts in uns angeregt werden sollen, die von der fast willenlosen, völligen Hingebung an das Schöne unzertrennlich sind. Nur, scheint es doch, sind wir dadurch aus der Sphäre des scharf umrissenen, kühlen Kennerurteils zurückversetzt worden in die des, wenn nicht unklaren, so doch immerhin unaussprechbaren Gefühls, das sich unter Umständen bis zu phantastischer Schwärmerei und bei reizbarem Nervensystem zu eigenartigen körperlichen Affektionen steigern kann.

Noch immer aber weilen wir im Gebiet des Sinnlichen; vielleicht erst unabhängig von ihm finden wir das reinste geistige Wohlsein. Zu den größten Vorzügen des Menschen vor dem Tier gehört die relative Unabhängigkeit seines Seelenlebens von leiblichen Vorgängen. Sie ermöglicht es ihm, eine innere Welt in sich aufzubauen, die frei ist von den Fehlern und Mängeln der ihn umgebenden Wirklichkeit, sie ermöglicht es ihm, so widerspruchsvoll es klingt, über den durch seine persönliche Stellung und seine mannigfachen Beziehungen in der Außenwelt bedingten, gewissermaßen irdischen Anteil seines Seelenlebens, über seine individuellen Vorurteile, Anschauungen und Neigungen sich zu erheben. Dadurch aber wird er befähigt, für einen Gegenstand seiner Auffassung einen Maßstab zu gewinnen, der nicht seinen Nutzen, seinen Wert für andere schätzt, sondern nur an ihn selbst, seinen eigenen Wert oder Unwert, gelegt wird, und ihn so für gut um seiner selbst willen zu erklären. So eigenartig und erhaben ist die Art dieser Beurteilung, daß auch im Sprachgebrauch die Spuren davon sich finden: wir sprechen gern von der *Würde* und *Unwürde* unserer eigenen oder einer fremden Gesinnung, von einer Würde und Unwürde, die unabhängig ist von den Meinungen des Tags, vom Wechsel der eigenen Anschauungen und äußeren Interessen, von einer Würde und Unwürde, die wir mit Einem Worte als eine *absolute* bezeichnen können. Die Entstehung der Gefühle, die einer derartigen Würdigung zu Grunde liegen, ist gewiß in der Spannung und der sich lösenden Spannung, weniger einzelner Vorstellungen, als vielmehr ganzer

Vorstellungsreihen zu suchen; woher aber ihre eigentümliche Färbung stammt, vermöge deren sie, ohne durch besondere Kraft und Stärke ausgezeichnet zu sein, eine so ganz einzige Stellung in unserem seelischen Leben einnehmen, das ist gewiß schwer zu entscheiden. Jedenfalls scheint dieser Umstand auf geheimnisvolle Tiefen unserer Seele hinzudeuten, zu denen uns auch die viel berufene Physiologie schwerlich den Zutritt eröffnen wird.

Wie wir in unseren Ausführungen, von den Gefühlen der Lust und Unlust ausgehend, nur allmählich bis hierher gelangt sind, so erhebt sich auch der einzelne Mensch erst bei fortschreitender geistiger Entwicklung — die allerdings gerade dadurch sich bethätigen würde — zu der Höhe der Anschauung und Abstraktion, die wir für die im Vorigen kurz entwickelte ideale Würdigung in Anspruch nehmen müssen. Über den bloßen Genuß irdischer Güter sich zu erheben, ist nicht das Recht, sondern die Pflicht und das Kennzeichen des Gebildeten; weit über den Bedürfnissen des täglichen Lebens steht ihm das Schöne, aber auch dieses in den Werken des Geistes und der Kunst sich offenbarend und seinen bleibenden, unveränderlichen Wert kund thuend, ist noch an äußere Darstellung gebunden — befreit von allen irdischen Schranken ist allein das Sittliche. Wenn aber nach Herbarts eigenen Worten ein ruhig-klares, festes und bestimmtes Urteilen es auf jeden Fall ist, was die Grundlage des Sittlichen im Menschen ausmachen muß, so ist für uns damit der Weg gewiesen, den wir gehen müssen, um zu einer wahrhaft sittlichen Beurteilung zu gelangen; aus den allgemeinen ästhetischen Erörterungen wissen wir bereits, daß er uns zu den Elementarverhältnissen führen wird. Zunächst jedoch möge erwähnt sein, daß wir hiermit den fundamentalen Unterschied berührt haben, der zwischen Herbarts praktischer Philosophie und der Ethik Kants besteht. So sehr Herbart diesen wegen seines Kampfes gegen den Eudämonismus als den Reformator der Sittenlehre pries, auf dem Wege der Pflichtenlehre, des kategorischen Imperativs, ist er ihm nicht gefolgt; er vermochte sich nicht davon zu überzeugen, daß es eine unmittelbare Gewißheit von der Gültigkeit eines ursprünglichen Gebots gäbe, das, als Gebot selbst ein Wollen, seine Würde weder von vornherein in sich trägt, noch sie selbst aus dem weitesten Bereich, innerhalb dessen es gilt,

entnehmen kann, vor allem andern Wollen also keinerlei Vorrang beanspruchen darf und daher ebensowenig dem Wollen, das nach ihm sich richtet, eine besondere Würde zu verleihen vermag. Andererseits zieht aber Kant nur die Schlußfolgerung aus seiner Verwerfung der Güterlehre, wenn er erklärt, daß nicht materielle, sondern formelle Prinzipien den Bestimmungsgrund für den Willen bilden müssen; und gerade hier setzt Herbart ein; nur sucht er die Prinzipien nicht mit Kant außerhalb, sondern einzig und allein innerhalb des Wollens, also — weil eben nach seiner Ansicht die sittliche Beurteilung das Erste und Ursprüngliche ist — in dessen einfachsten Verhältnissen. Diese aufzusuchen, sie in vollständiger Klarheit und Einfachheit darzustellen, das ist zunächst die Aufgabe der praktischen Philosophie. Für Weiteres hat sie nicht zu sorgen; denn aus der vollendeten Auffassung des so in seinen einfachsten Verhältnissen konstruierten Willensbildes ergiebt sich, wie bei jedem ästhetischen Gegenstande die Beurteilung — hier die sittliche — unwillkürlich und mit absoluter Evidenz, als unmittelbare Folge des vollendeten Vorstellens, sodaß sie sich wiederholt in stetig gleicher Gültigkeit, so oft das betreffende Willensverhältnis in voller Klarheit wieder aufgefaßt wird.

Welcher Art aber auch die zum Beschauen dargebotenen einfachen Willensverhältnisse seien, ob nun ein mehrfaches Wollen nach Größenbegriffen verglichen werde, ob ein absichtliches Wohl- oder Wehethun der Betrachtung sich darbiete, — immer ist es ein Gegenwärtiges, worüber allein das ethische, ebenso wie das ästhetische, Urteil ergeht; dadurch ist es ein für alle Mal vom Begehren geschieden, das, auch als ein unverrückt auf sein Ziel gerichtetes Wollen, doch immerhin das Künftige sucht und erst von und in der Zukunft seine Befriedigung erwartet.

Ist denn also das ästhetische Urteil im allgemeinen sowohl wie das ethische im besonderen, welches über Willensverhältnisse ergeht, kein Wille, ist nach der psychologischen Erklärung, die sich hier begegnet mit den Anforderungen der praktischen Philosophie, zwischen beiden eine tiefe Kluft, so fragt es sich weiter, woher denn nun die Autorität stammt, welche dem Geschmacksurteil über alles Wollen und Begehren zugeschrieben wird, wie es möglich ist, daß ethische Urteile den Willen nicht nur gelegentlich beeinflussen, sondern ihn sogar voll-

ständig bestimmen können und bestimmen sollen. Auch die Beantwortung dieser Frage werden wir von der Psychologie erwarten dürfen, zumal ja die Elemente der Verhältnisse, die der spezifisch sittlichen Beurteilung unterliegen, nicht außer uns, sondern in uns selbst, im Kreise unseres Bewußtseins liegen; ist es doch ein und dasselbe Vernunftwesen, welches will und über sein eigenes Wollen urteilt, sowie es dasselbe erblickt hat. Gerade das Erblicken des eigenen Wollens ist ja die ursprünglichste Voraussetzung für jede moralische Selbstbeurteilung überhaupt, es ist also mit anderen Worten die Apperception, die allein es ermöglicht, die Grundsätze der Ethik auch wirklich aus der Theorie in die Praxis zu übertragen.

Den „inneren Sinn" bezeichnet Herbart als eine gefährliche Klippe, der die Psychologen sich nur mit großer Vorsicht nähern dürften. Derselbe sollte nach Ansicht der älteren Psychologen eben dasjenige für die Vorgänge in uns selbst leisten, was den äußeren Sinnen für die Gegenstände außer uns als Aufgabe zugefallen ist. Dabei war außer Acht gelassen, daß uns von den äußeren Dingen, eben weil sie außer uns sind, nur insofern eine Kunde kommen kann, als von ihnen eine Einwirkung auf uns ausgeübt wird; sollte aber dieselbe Notwendigkeit auch für die Vorgänge in uns selbst vorliegen, so würde ja auch wieder von den Wahrnehmungen des inneren Sinnes uns nur Kunde werden können durch Vermittlung eines zweiten inneren Sinnes, dann weiter durch die eines dritten und so fort in unendlicher Reihe. Es bleibt also nur übrig, daß die Ereignisse in uns unmittelbar, ohne weitere Vermittlung uns bewußt werden; es würde dann also der Begriff des inneren Sinnes gleichbedeutend mit dem der Seele sein. In dem Fall kann er aber auch wieder kein „Vermögen" im älteren Sinne des Worts sein, denn auch hier müssen wir wieder daran festhalten, daß die Seele, wie jedes Reale, durchaus einfach, ohne jede Mannigfaltigkeit ursprünglicher Anlagen ist. Aber auch abgesehen von diesem metaphysischen Grundsatze würde die Annahme eines inneren Sinnes als eines Seelenvermögens eine widerspruchsvolle sein; von einem wirklichen Vermögen würde man doch eine nach allen Richtungen hin gleichmäßig wirkende Thätigkeit erwarten müssen; thatsächlich kann aber unter Umständen eine große Fülle äußerer und innerer Wahr-

nehmungen von uns gemacht sein, ohne daß sie uns in vollem Sinne des Worts bewußt geworden sind, ohne daß also das angenommene Seelenvermögen seine Schuldigkeit gethan hätte. Viel zahlreicher sind ja allerdings die Fälle, in denen die Selbstbeobachtung wirklich vor sich geht; immer wieder erhebt sich alsdann die Frage: wer ist der Beobachtende? — Wir sind in unsern psychologischen Erörterungen davon ausgegangen, daß in der Seele nur Vorstellungen sind, daß auch die Gefühle und Bestrebungen nur Zustände derselben sind; aus den Vorstellungen, aus gleichzeitig im Bewußtsein befindlichen Vorstellungen muß also auch die Selbstbeobachtung sich herleiten lassen. In diesem Sinne lautet der Herbartsche Satz: Eine Vorstellung oder Vorstellungsmasse wird beobachtet, eine andere Vorstellung oder Vorstellungsmasse ist die beobachtende. Um dies klar zu stellen, sei es gestattet, hier etwas weiter auszuholen.

Sind mehrere Vorstellungen wiederholt in einer bestimmten Folge in das Bewußtsein getreten, so treten sie gegebenen Falls auch später, wenn nicht störende Umstände es verhindern, nicht einzeln, sondern in derselben Reihenfolge wieder hervor; sie bilden eine Vorstellungsreihe. Solcher Vorstellungsreihen werden sich im Laufe des Lebens unzählige ergeben; doch werden sie nicht sämtlich parallel nebeneinander hergehen, sondern, weil eine einzelne Vorstellung beliebig vielen Vorstellungsreihen angehören kann, sich gegenseitig durchkreuzen und so verschiedene „Vorstellungsmassen“ bilden, deren jede, in sich fest gegliedert, von den übrigen Vorstellungsmassen in bestimmter Weise gesondert ist, ohne daß darum die Vorstellungsmassen in ihrer Gesamtheit aller Berührungspunkte unter einander entbehren müßten. Mit einer derartig organisierten Vorstellungsmasse nun, die je nach ihrem Umfang oder der Bedeutung ihres Inhalts das ganze Bewußtsein zu beherrschen und gegen andere emporstrebende Vorstellungen eine bedeutende Hemmungskraft auszuüben vermag, kann umgekehrt auch eine neue Wahrnehmung, sei es eines äußeren Gegenstandes, sei es eines inneren Zustandes, verschmelzen; sie wird dann mit andern Worten von ihr appercipiert. Die so sich äußernde Wirksamkeit älterer, mächtigerer Vorstellungsmassen ist es, was man für die Thätigkeit des zu diesem Zweck eigens geschaffenen inneren Sinnes hielt. Nach dem, was wir schon früher über das Gegeneinanderwirken der

Vorstellungen in der Seele hervorgehoben haben, ist es nicht wahrscheinlich, daß bei dem Vorgange der Apperception die appercipierte Vorstellung immer unverändert bleibe; erfahrungsmäßig bestrebt sich auch die stärkere, appercipierende, die schwächere nach sich zu formen, dadurch daß sie dieselbe in einzelnen widerstrebenden Punkten zurückdrängt und in andern mit ihr verschmelzenden Elementen gewissermaßen festhält. Auch dieser Prozeß nimmt nicht immer einen ganz ungestörten Verlauf; vielmehr kommt es oft zwischen beiden Vorstellungsmassen zu einem lebhaften, von mancherlei Gefühlen begleiteten Kampfe, besonders wenn die appercipierte, aber gegen die Verschmelzung sich sträubende Vorstellung durch die Wirklichkeit gehalten wird und dadurch in ihrem Widerstreben gegen die appercipierende Vorstellungsmasse erheblich an Kraft gewinnt: Eine vollbrachte That steht in schroffem Gegensatz zu früher gefaßten Vorsätzen; die Vorstellung von dem, was wirklich geschehen ist, müßte als gleichartig verschmelzen können mit der Vorstellung von dem, was hätte geschehen sollen; wegen des Gegensatzes zwischen beiden Vorstellungsmassen ist aber die lebhaft angestrebte Verschmelzung unmöglich, es ist das schmerzhafte Gefühl der Reue, das wir empfinden bei dem Ringen der beiden Vorstellungsmassen. Die Schuld lag in diesem Fall nicht in einer mangelhaften Apperception, sondern in dem gegensätzlichen Inhalt der beiden gleich klar bewußten Vorstellungsmassen. Aber auch die Apperception selbst kann ihre Mängel haben: Ein aufstrebendes Begehren kann unvermerkt eine solche Stärke gewonnen, einen so großen Raum des Bewußtseins für sich in Anspruch genommen haben, daß sich ihr gegenüber die appercipierende Vorstellung als zu schwach erweist und nur vergeblich sich bemühen kann, gegen die andere aufzustreben, sodaß jetzt sie selbst nur in einzelnen Bruchstücken zum klaren Bewußtsein kommt. Bei einer Übereilung, bei heftigen Leidenschaften kann sich das augenblickliche Stärkeverhältnis der beiden Vorstellungsmassen sogar soweit verschieben, daß die Apperception überhaupt gänzlich ausbleibt. Alles kommt also darauf an, daß die appercipierende Vorstellung rechtzeitig in Wirksamkeit tritt, um, was besonders wünschenswert ist, schon bei den ersten Regungen des Begehrens der neuen Vorstellung sich zu bemächtigen, ferner daß sie stark genug ist, um der zu appercipierenden Vorstellung

entweder in ihrem Steigen entgegenzutreten oder sie, wie bei der Vermeidung von Unterlassungssünden, in ihrem Sinken festzuhalten. Wenn aber die appercipierende Vorstellungsmasse dazu imstande sein soll, so darf sie nicht aus neuen, noch in wenigen lockeren Verbindungen befindlichen Vorstellungen bestehen, sie muß vielmehr mit zahlreichen und gewichtigen Teilen unseres Bewußtseins eng verknüpft, sie muß selbst ein bleibender, wesentlicher Bestandteil unseres Innern sein. Jede wirklich bewußte Wahrnehmung, jede neu erworbene Kenntnis beruht in gewissem Sinne auf Apperception; wie wichtig dieselbe in praktischer Beziehung ist, geht schon aus den oben gegebenen Andeutungen hervor. Denn wenn auch die aus der Apperception hervorgehende oder auch mit ihr gleichbedeutende Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung zunächst immer nur ein einzelnes Urteil über eine einzelne aufstrebende Begehrung ergiebt, so wird doch das Einzelurteil, ob es nun dem einzelnen appercipierten Wollen Beifall oder Mißfallen zuerkennt, immer allgemeiner werden, je häufiger sich im Laufe des Lebens und der inneren Erfahrung ähnliche Fälle unter ähnlichen Umständen wiederholen, bis sich allmählich durch stetig wiederholte Verschmelzung gleichartiger Vorstellungen nach Ausscheidung des Nebensächlichen ganz bestimmte Grundsätze, Maximen, entwickeln, die genügende Kraft in sich besitzen, um allen neu auftretenden Bestrebungen ein charakteristisches Gepräge aufzudrücken. Ohne Rücksicht auf die praktische Philosophie zeigt uns also die Psychologie in fest gefügten Vorstellungsmassen und der von ihnen ausgehenden Apperception den Sitz allgemeiner Grundsätze, die im Gegensatz zu denen der bloßen Erkenntnis, ohne doch ihrerseits mehr zu sein als ein allgemeines Urteil, eine ausgeprägte Tendenz zur Verwirklichung in sich tragen und so den Willen nach einer ganz bestimmten Richtung hin drängen. Soviel hiermit für die praktische Philosophie gewonnen ist, selbstredend ist nicht jede Maxime eine sittliche. Am allerwenigsten können diesen Anspruch die dem knabenhaften Alter mit seinem mannigfachen, stets wechselnden Begehren eigenen Maximen des sinnlichen Genusses, des Angenehmen und Unangenehmen erheben; es ist schon eine höhere, wenn auch nicht die höchste Stufe, wenn der Mensch zu einem wenigstens planmäßigen Handeln fortschreitet, wenn in ihm allgemeine Lebensregeln, Maximen der Klugheit, des

Nützlichen im besseren Sinne des Worts sich gebildet haben; die höchste Stufe der geistigen und moralischen Ausbildung hat der Mensch aber erst erreicht, wenn er durch wahrhaft sittliche Maximen geleitet wird. Von einem Charakter überhaupt, als einem psychologischen Phänomen, könnte erst auf der zweiten Stufe die Rede sein, wenn gewisse Grundsätze im Menschen sich so befestigt haben, daß der von ihnen ausgehenden Apperception die einzelnen Willensregungen sich nicht entziehen können. Appercipierende Vorstellungsmassen ermöglichen also erst die Bildung eines Charakters, sie bestimmen ihn nach der guten oder schlechten Seite hin, und zwar um so entschiedener, je unbedingter ihre herrschende Stellung im Gemüt des Menschen geworden ist durch Verschmelzung mit den wichtigsten Bestandteilen seines Bewußtseins. Damit scheint wenigstens im allgemeinen die Frage beantwortet, wie überhaupt gewisse, an sich willenlose, Grundsätze das gesamte Wollen des Menschen beeinflussen und lenken können; die Anwendung auf das ebenfalls willenlose sittliche Urteil wird daher an anderer Stelle um so leichter zu machen sein.

Wenn Herbart übrigens die Erörterung dieses Punktes mit Entschiedenheit aus der praktischen Philosophie in die Psychologie verweist, so leitete ihn dabei in diesem Fall nicht nur seine allgemeine Überzeugung von der Notwendigkeit, praktische und theoretische Philosophie streng von einander zu scheiden, sondern auch noch eine spezifisch ästhetische Erkenntnis: Ebensowenig wie die ursprüngliche, unmittelbare Evidenz eines ästhetischen Urteils dadurch wächst, daß seine Entstehung auf psychologischem Wege erklärt wird, ebensowenig wird seine Richtigkeit und Gültigkeit dadurch berührt, daß die Möglichkeit seiner Anwendung sich nachweisen läßt. Allen ästhetischen Urteilen, also auch den ethischen, ist ihre praktische Verwertung zufällig; ihr Spruch ertönt, ob sich ein Wille nach ihnen richtet oder nicht.

Bei dem gemeinschaftlichen Untergrunde der ästhetischen und ethischen Beurteilung sei nochmals die besondere Eigentümlichkeit der letzteren hervorgehoben, daß die Verhältnisse, welche ihr unterworfen sind, die Willensverhältnisse, nicht außer uns, sondern in uns liegen: in der sittlichen Beurteilung wendet sich der Geschmack gegen uns selbst, er trifft unsere eigenen, innersten Begehrungen, wir erscheinen als

unsere eigenen Widersacher, so oft wir unser eigenes Begehren erblicken und — mißbilligen. Dadurch scheint eine seltsame Spaltung in unser Ich zu kommen, während schon oben bei dem gewissermaßen selbstherrlichen Wirken einzelner Vorstellungsmassen gegen andere unsere Persönlichkeit gar vollständig in den Hintergrund gedrängt zu sein schien. Das müßte nun allerdings, wenn es thatsächlich der Fall wäre, gerade in praktischer Beziehung ganz besonders bedenklich erscheinen, da ja die sittliche Beurteilung nicht nur gelegentlich dieses oder jenes Wollen nach seinem Wert oder Unwert trifft, sondern auf unsere ganze Persönlichkeit sich erstreckt, deren Würde oder Unwürde feststellt und so bis zum innersten Kern unseres Wesens, bis zu unserem eigenen Ich, unserem Selbst vorzudringen berufen ist. Um jedoch die Tragweite jener Bedenken über die Trennung unseres Ich in ein, wie wir sagen können, objektives, appercipiertes, und ein subjektives, appercipierendes, richtig ermessen zu können, dürfen wir zunächst nicht übersehen, daß allen unseren Bewußtseinszuständen das gemeinsame Band schon deswegen nicht fehlt, da sie ja sämtlich innerhalb der Einen, unteilbaren Seele sich befinden, ja sogar nur als die verschiedenen Thätigkeitsäußerungen dieser einheitlichen Seele aufzufassen sind. Andererseits erkannten wir schon oben, daß jene, in gewissem Sinne allerdings nicht wegzuleugnende, Spaltung unseres Ich gerade in praktischer Beziehung von der allergrößten und segensreichsten Bedeutung ist, da nur die in dieser Weise sich nun einmal äußernde Selbstbeobachtung es uns ermöglicht, ein aufstrebendes Begehren von vornherein, ehe es zu mächtig wird, einer Prüfung zu unterziehen und so unseren praktischen Grundsätzen den ihnen gebührenden Einfluß zu sichern. Endlich aber führt uns gerade die angefochtene Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung so nahe zum Begriff unseres Ich, daß derselbe in den obigen Ausführungen fast schon enthalten ist.

Wesentlich ist es dem Ich, daß es Selbstbewußtsein besitzt, daß es nicht allein andere Gegenstände, sondern auch sich selbst vorstellt, daß ihm das eigene Ich zum Objekt der inneren Wahrnehmung wird, so zwar, daß, nach Fichte, der Wissende identisch sei mit dem Gewußten. Herbart hat diesen Begriff, der in einer vollkommenen Abstraktion von allem Individuellen als Identität des Subjekts und Objekts von Fichte war bezeichnet worden, eingehend geprüft und

ihn wie andere metaphysische Probleme nach der Methode der Beziehungen von seinen Widersprüchen gereinigt. Es scheint nicht notwendig, darauf an diesem Orte näher einzugehen; wohl aber sollen einige Punkte hervorgehoben werden, die für die psychologische Erklärung der Entstehung und des Wesens des Selbstbewußtseins nicht ohne Bedeutung sind.

Wenn das Ich, nach Ansicht des Idealismus, nicht nur das Ich, sondern auch das Nicht-Ich setzt, so haben wir zunächst, um uns selbst zu finden, eine Grenze zu ziehen zwischen uns und der umgebenden Welt. Nun fassen wir die Welt in erster Linie als ein räumlich ausgedehntes Ganzes auf; einen Teil dieses Ganzen füllt unser Leib aus; was außerhalb dieses unseres Leibes sich befindet, das schreiben wir nicht mehr uns selbst, sondern der Außenwelt zu, so unbestimmt diese Abgrenzung im allgemeinen noch sein mag. Immerhin gewinnen wir so zwei Hauptteile unseres Vorstellungskreises, zwischen denen jedoch eine lebhafte Wechselwirkung stattfindet, die wir teils als ein Handeln, teils als ein Leiden bezeichnen können. Jede neu eintretende Empfindung, zu deren Erzeugung es einer Einwirkung anderer Wesen auf uns bedarf, kennzeichnet sich als ein Leiden; denn ohne unser Zuthun wird uns die Empfindung gewissermaßen von außen aufgezwungen und greift dann gestaltend und verändernd ein in unseren Bewußtseinszustand, sodaß sie unserem Gedankengang, sogar gegen unsere Neigung, eine durchaus andere Richtung zu geben vermag. Den umgekehrten Verlauf nimmt das Handeln; sein Ursprung liegt in unserem eigenen Innern, während seine Wirkung wiederum in der Außenwelt zutage tritt; was in unserem Wollen vorgebildet war, wurde durch die entsprechende Handlung draußen verwirklicht. Handeln und Leiden zeigen sich aber auch wieder in mannigfaltiger Weise gegenseitig verknüpft; wir können eine Handlung ausführen, um ein Leiden herbeizuführen, aber auch, um es zu vermeiden; so führt das Handeln zum Leiden, das Leiden zum Handeln. Das Handelnde aber und das Leidende werden so allmählich in Eins verschmelzen, in Ein Subjektives, das sich als eine Einheit fühlt gegenüber den zahlreichen Objekten, auf die es handelnd einwirken, von denen es leidend beeinflußt werden kann. Durch unser Wollen und Denken, dem wir unter keinen Umständen einen Platz in der Außenwelt anweisen können, durch das mit dem Handeln

und Leiden verbundene Fühlen wird die Vorstellung des handelnden und leidenden Subjekts immer schärfer aus der Menge der Objekte hervorgehoben. Dazu kommt ein Weiteres. Da ebenso wie das Handeln und Leiden auch jede Empfindung in einem gewissen Verhältnis steht zu dem ihr vorausgehenden Bewußtseinszustand und auch in eine gewisse Verknüpfung mit ihm tritt, so bilden alle Bewußtseinszustände gemeinsam gewissermaßen eine lange Kette, deren einzelne Glieder nicht für sich getrennt bestehen, sondern nur als der ganzen Reihe angehörig zu betrachten sind; dadurch wird jeder Zustand in Verbindung mit den übrigen als der Zustand Eines Wesens erkannt, und so mannigfaltig und bunt im Lauf des Lebens der Wechsel der Vorstellungsmassen sein mag, die Identität des Wesens mit sich selbst wird dadurch nicht beeinträchtigt. Nicht unwesentlich mitwirken mag dabei die bleibende Vorstellung unseres Leibes, unserer Umgebung, die Beilegung eines besonderen Namens, die Benennung unserer selbst mit „ich". Immer mehr befestigt sich so im Lauf des Lebens die Überzeugung, daß es dasselbe Subjekt ist, welches denkt und empfindet, dasselbe Subjekt, welches handelt und leidet. Wie nun aber dem so aus der unendlichen Reihe der Objekte immer entschiedener sich loslösenden Subjekt auch das Selbstbewußtsein, „die innere Wahrnehmung innerhalb des Ich" zukomme, ergiebt sich mit einiger Sicherheit aus der obigen Darstellung der Apperception. Mag das Subjekt handeln oder leiden, beides kann von einer anderen, älteren Vorstellungsmasse appercipiert werden. Zwar erfolgt, wie wir wissen, die Apperception weder jedes Mal, noch auch tritt sie stets rechtzeitig ein; nie dagegen bleibt sie aus, wenn wir darauf achten, daß wir es sind, die etwas vorstellen, fühlen oder begehren. Aber auch die appercipierende Vorstellungsmasse ist doch nur ein, schon früher gebildetes, Glied jener Kette, unter deren Bilde wir oben die sich aneinander reihenden Bewußtseinszustände desselben Wesens betrachteten. Beide Vorstellungen also gehören gleichmäßig dem Ich an: das Ich empfindet, fühlt und begehrt, das Ich weiß aber auch, daß es fühlt, empfindet und begehrt; und so wird, wie es in einer neueren Psychologie heißt, das Wissen des Ich gleichsam in einem Bogen auf das Wissende zurückgelenkt. Alle Fragen nach der besonderen Natur des Ich erübrigen sich dadurch von selbst; das Ich ist eben nicht

ein einfaches Wesen, das auch für sich allein aufgefaßt werden könnte, losgelöst von dem, was wir mit Einem Worte als den Inhalt unseres Lebens bezeichnen können; wohl aber ist es der gemeinsame Mittelpunkt, auf den alles, was in uns ist und geschieht, zu beziehen ist. Die Vorstellungsgebilde, die sich in der inneren Wahrnehmung wie Subjekt und Objekt gegenübertreten, haben ihren gemeinschaftlichen Beziehungspunkt im Ich; dahin auch treten sie wieder zurück und erweisen sich so als die Teile eines einzigen Ganzen.

Zu einem einzigen Ganzen also, das allerdings sich zusammensetzt aus dem gesamten, bewußten oder unbewußten, Inhalt unseres geistigen Innern, hat uns die Psychologie zurückgeführt aus dem Zwiespalt, in den die praktische Philosophie uns zu stürzen drohte. Zugleich aber ist mit dem Ich ein neuer Grund gewonnen, auf dem die praktische Philosophie weiter bauen kann.

Für die begriffliche Bestimmung des Ich ist zwar der Inhalt sämtlicher Vorstellungsmassen, die in seinen weiten Umfang fallen, gleichgültig; fragen wir jedoch nach seiner qualitativen Beschaffenheit, nach seinem moralischen Wert oder Unwert, so sind da in erster Linie maßgebend jene aus den vielfachen Wechselwirkungen der im Ich vereinten, subjektiv appercipierenden und objektiv appercipierten, Vorstellungen hervorgehenden Folgen, die man wohl als einen Ausfluß der praktischen Vernunft zu bezeichnen pflegt; es ist das eine Benennung, die auch Herbart anwendet, wenngleich bei ihm selbstredend damit nicht ein von jenen zusammenstoßenden Vorstellungsmassen verschiedenes, von außen auf sie einwirkendes „Vermögen" gemeint ist. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch versteht man wohl unter Vernunft die im Lauf des Lebens erworbene Fähigkeit, zu überlegen und einen der Überlegung entsprechenden Entschluß zu fassen. Jede praktische Überlegung besteht aber doch darin, daß sich verschiedene Vorstellungsmassen entwickeln, die zwar selbst zunächst durch ein sich regendes Wollen in Bewegung gesetzt wurden, dann aber, einmal in Thätigkeit getreten, eben jenes Wollens sich zu bemächtigen suchen, um es schließlich nach sich zu formen und zu gestalten. Es ist einleuchtend, daß es in erster Linie die Maximen sind, die auf diese Weise mit einander in Widerstreit geraten und deren eine die vorläufige oder auch endgültige Entscheidung herbeiführen muß. Doch

trifft dies nicht ganz den Kern der Sache; denn gerade in den Entscheidungen, denen eine längere oder kürzere, jedenfalls eine ruhige Überlegung vorhergegangen ist, kommt nicht diese oder jene Eigentümlichkeit, sondern nicht weniger als das innerste Wesen des Menschen zum klarsten Ausdruck, sein eigentliches Selbst, sein ganzes ungeteiltes Ich. Nur zu oft freilich wird das Ich von den verschiedenen Maximen hin und her gezerrt, durch entgegengesetzte Entscheidungen mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, weil die Vorstellungsgebilde, in denen jene ihren Sitz haben, des nötigen Zusammenhangs unter einander entbehren und der harmonischen Übereinstimmung. Wohl mag im Lauf des Lebens bei strenger Selbstprüfung, bei genauer Vergleichung der verschiedenen Maximen eine bestimmte Rangordnung unter denselben entstehen; aber doch, wenn ihr Eintreten nicht vom Zufall abhängen, wenn des Menschen Entschließungen nicht dauernd unberechenbaren Schwankungen unterworfen sein sollen, muß das Selbstbewußtsein eine gewisse Anzahl und Art von praktischen Grundsätzen gewissermaßen als eisernen Bestand in sich aufgenommen und so unlösbar mit sich verschmolzen haben, daß von ihnen in erster Linie seine Eigentümlichkeit bestimmt wird.

Durch Verschmelzung gleichartiger Vorstellungen, so sahen wir, entstehen die praktischen Grundsätze, die Maximen; durch ihren Sitz in den herrschenden Vorstellungsmassen, vielmehr durch dauernde Verschmelzung mit dem Selbstbewußtsein sind sie es, die jedem Ich seine besondere Beschaffenheit verleihen. So lehrt die Psychologie. Sollte nun nicht auf dem so vorbereiteten Grunde das Gebäude der praktischen Philosophie errichtet werden können? Dazu bedarf es, wie es scheint, nur noch der genauen Prüfung und Formulierung des Inhalts der durch den Gang der inneren Entwicklung und Erfahrung gewonnenen und insofern doch immerhin durch den Zufall bedingten Maximen. Die Versuchung dazu möchte nahe liegen; bei zahllosen, redlich an ihrer geistigen und moralischen Ausbildung arbeitenden Menschen wird die sittliche Entwicklung diesen Gang genommen haben und noch nehmen. Kein anderes Ziel auch kann der Sittenlehre, die doch nicht mehr vermag als den Menschen über sich selbst aufzuklären und an sein eigenes Gewissen als höchste Instanz zu verweisen, in letzter Linie vorschweben; und zu erreichen schiene das Ziel auf keinem besseren Wege als dem der Induktion: Aus der reichen

Fülle der vorkommenden Fälle das Nebensächliche ausscheidend, das Gemeinschaftliche sammelnd, würde die Wissenschaft aufsteigen zu immer höheren und umfassenderen Lehrsätzen, bis schließlich ein einziges höchstes Prinzip das ganze Gebäude krönen würde. Wir wissen bereits aus unseren methodischen Erörterungen, daß dieser Weg für uns nicht gangbar ist. Wir suchen nicht ein irgendwie konstruiertes oberstes Sittengesetz, sondern gehen zurück auf die ursprüngliche sittliche Beurteilung, die aus der klaren Vorstellung der einfachsten Willensverhältnisse mit unmittelbarer und absoluter Evidenz hervorgeht. Unverfälscht aber und frei von allen Zuthaten und Beschränkungen, denen in der Wirklichkeit allerdings die Willensregungen sich nicht entziehen können, müssen zu dem Zweck die Willensbilder aufgefaßt werden, frei auch von allen psychologischen Nebenrücksichten. Dieser Unabhängigkeit von jeder sinnlichen Anschauung wollte Herbart Ausdruck geben, als er den einfachen Willensverhältnissen, harmonischen sowie disharmonischen, den Namen der „Ideen" beilegte. Fünf sind ihrer an Zahl. Übereinstimmung zwischen dem Wollen und der darüber ergehenden Beurteilung, eine mehr formale Vergleichung mannigfacher Strebungen nach Größenbegriffen, das Verhältnis zwischen dem eigenen Wollen und dem vorgestellten fremden, absichtloses, aber thatsächliches Zusammentreffen mehrerer Willen auf einen äußeren Gegenstand, endlich Übergreifen des eigenen Willens in die Sphäre eines fremden, um ihm durch die That absichtlich Wohl oder Wehe zu bereiten, ergeben die fünf Ideen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Vergeltung oder der Billigkeit. Aber mit den Ideen sind Ideale aufgestellt, denen man sich nicht anders nähern kann — denn sie heißen „praktische" Ideen — als durch Befolgung der in ihnen liegenden Weisungen. Bloße Einsicht in die Bedeutung der Ideen, eine sich selbst genügende Kenntnis derselben ohne ein Wollen, das ihnen entspräche, wäre ohne jeden sittlichen Wert, möchte wohl gar, gerade der besseren Einsicht wegen, wie bei bewußter Bosheit, noch besonderen Tadel hervorrufen. Hier nun ziehen wir doch zur Vergleichung heran die ebenfalls einen Antrieb zum Handeln enthaltenden Maximen, aus deren Reihe sich die sittlichen durch ihre eigenartige Färbung von selbst herausheben. Unter ihrem Einflusse stehend, sollte der Mensch mit seiner praktischen Überlegung zu einem festen

Ruhepunkte gelangen, was doch sicherlich nicht eher geschehen kann, als bis eine solche Rangordnung unter ihnen eingetreten ist, daß die ewig unveränderlichen ein für alle Mal an die erste Stelle gesetzt sind. Unveränderlich sind aber ihrer Natur und Entstehung nach einzig die Ideen, und insofern — können wir jetzt allerdings sagen — ist in den Ideen schließlich doch nur das wissenschaftlich aufgeklärt und methodisch näher bestimmt, was den vielleicht nur dunkel gefühlten Inhalt bildete der im Lauf der moralischen Entwicklung allmählich gewonnenen sittlichen Maximen; die Ideen enthalten so nur das in abstrakte Ausdrücke gebracht, was schon „vor Jahrtausenden von Millionen Menschen" geurteilt worden ist. Danach modifiziert sich auch die Bedeutung jeder Ethik; keine kann für sich in Anspruch nehmen, der Menschheit eine neue Offenbarung gebracht zu haben, jede mag dagegen zur sittlichen Veredelung des Menschengeschlechts an ihrem Teile beigetragen haben.

Trotzdem wir so im schließlichen Ergebnis eine innere Verwandtschaft zwischen praktischen Maximen und den sittlichen Ideen festgestellt haben, erheben sich immer noch wieder Bedenken, wenn dem an sich willenlosen Geschmacksurteil ein so ausschließlich bestimmender Einfluß auf das Wollen zugeschrieben werden soll. Die Sprache des sittlichen Geschmacks sind zwar die Ideen, aber diese gewinnen für den Menschen nicht dadurch ihre alles überragende Bedeutung, daß sie ihm wie irgend ein anderes beliebiges Wissen von außen eingeflößt sind; sie müssen einen wohl vorbereiteten Boden vorfinden, wenn sie nicht verkümmern sollen in einer fremden, feindlichen Umgebung. Vorbereitet aber ist der Boden dann, wenn der Mensch nicht noch ausschließlich am einzelnen, launenhaften Begehren und Wollen haftet, wenn er vielmehr durch dauernde Arbeit an sich selbst ein allgemeines Wollen in sich hat erstehen lassen, wenn er von wahrhaft lobenswerten Maximen beseelt ist. Wessen Entwicklung diesen Weg bereits genommen hat, der wird auch den Ideen ein inniges Verständnis entgegenbringen, die Klarheit seiner sittlichen Überzeugung wird sich noch mehren, freudig wird er der „sanften Führung" der Ideen folgen, die ihm in ihrer wie von selbst erfolgenden innigsten Verschmelzung mit den bedeutsamsten Teilen seines ganzen Vorstellungskreises wie der gelungenste Ausdruck seines eigenen Ich erscheinen mögen. Bei so vollendeter Harmonie

würde denn freilich die mehrfach angeregte Frage gegenstandslos geworden sein. Aber die Erfahrung belehrt uns auch hinsichtlich dieses Punktes eines andern; der menschlichen Schwäche ist es nicht gestattet, einen so hohen Flug zu nehmen, auf Erden sind dem Menschen Schranken gezogen, die zu überschreiten nicht in seiner Macht liegt. Wie oft im Leben müssen wir wohl rühmend, aber doch noch mehr entschuldigend es anerkennen, wenn nur der gute Wille nicht gefehlt hat; denn gar zu groß ist leider meist das Mißverhältnis zwischen dem wirklichen Wollen und seinen Musterbildern. Die sittliche Beurteilung geht aber auch dann ihren Gang, unbeirrt durch menschliche Bedürftigkeit, denn die Absolutheit der Ideen duldet keine Beeinträchtigung; ja, ihre Sprache schärft sich: was ursprünglich nur Urteil war, wird nunmehr zum unbedingten Gebot, dem ohne Rücksicht auf Können oder Nichtkönnen in Zukunft der Wille sich fügen *soll*. So wächst, durch die Schwäche des Menschen verschuldet, aus der praktischen Philosophie die Pflichtenlehre heraus.

Aber hier scheint eine neue Schwierigkeit zu entstehen, an deren Lösung Psychologie und praktische Philosophie in gleicher Weise beteiligt sind. Wie verträgt sich mit dem *Sollen* die Freiheit des menschlichen Wollens, die man gern als Grundbedingung jeder Sittlichkeit betrachtet? Die Erörterung der Frage von der Freiheit des menschlichen Wollens ist in Herbarts Schriften mehrfach eingekleidet in eine Polemik gegen *Kants* transcendentale Freiheit. Kant bedurfte der transcendentalen Freiheit zur Rechtfertigung der von ihm aufgestellten Autonomie des Willens, die sich nur auf ein uranfängliches, aus jedem Kausalzusammenhang herausgehobenes und darum allein zurechnungsfähiges Wollen gründen ließ. Wie nun aber auch dieser in die intelligible Welt verlegte Akt selbst vor sich gehen mag, ob er thatsächlich durchaus grundlos ist, ob er nicht durch äußere Umstände, vielleicht auch durch die ursprüngliche Natur des Menschen, für die dieser aber doch keineswegs verantwortlich zu machen ist, beeinflußt werden kann, jedenfalls ist durch ihn die zeitliche Entwicklung des Charakters ein für alle Mal bestimmt, unter das Gesetz einer eisernen Notwendigkeit gestellt — eine etwaige Besserung des Menschen also von vornherein ausgeschlossen. Erweist sich aus diesem Grunde die Lehre von der transcenden-

talen Freiheit für jede Sittenlehre von Grund aus als unbrauchbar, so ist das Verdienst Herbarts desto höher zu schätzen, daß er der Herrschaft des kategorischen Imperativs definitiv ein Ende bereitete, dadurch daß er die Autorität der Sittlichkeit nicht in das Wollen selbst, sondern in die wissenschaftliche Beurteilung des Willens legte. Um so rückhaltloser aber stellt sich Herbart, damit dies gleich vorweg bemerkt werde, auf denselben Standpunkt, den Kant einnahm in bezug auf den erscheinenden Willen. Da ist bei dem Königsberger Philosophen von Freiheit allerdings keine Rede mehr, und ebenso bezeichnet auch Herbart den ganzen sittlichen Zustand des Menschen mit dürren Worten als ein vollständig determiniertes Naturprodukt.

Wenn Herbart trotzdem die erste seiner sittlichen Ideen die der inneren Freiheit nennt, so erweckt der Wortlaut allerdings den Anschein, als ob das Wort „Freiheit" nicht nur im täglichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft in gar sehr verschiedenem Sinne angewandt werde. Und so verhält es sich in der That. Die Veranlassung dazu mag liegen in der im vollen Sinne des Worts unbeschränkten Anzahl der Gegenstände, auf die der Begriff der Freiheit angewandt werden kann; frei sein, in seinem naturgemäßen Verhalten und Wirken ungehemmt sein kann alles, was lebt und was nicht lebt, auf der Welt. Wenn aber doch in Wirklichkeit alle Wesen ohne Ausnahme, vorübergehend oder dauernd, unter einem ihrer innersten Natur fremden Zwange stehen, und seien es nur die Ufer des Flusses, die dem Wasser seinen Weg vorzeichnen, so besteht wohl kein Zweifel, daß erst dadurch ein geordneter Zustand der Dinge auf Erden möglich geworden ist. Immerhin wird doch auch diese im Interesse der Allgemeinheit notwendige Beschränkung einer grenzenlosen Freiheit gerade vom nachdenkenden Menschen, wenn auch mit entgegenkommendem Verständnis, so doch nicht selten mit einer gewissen Resignation hingenommen, die es ihm erfreulich erscheinen läßt, daß er wenigstens in der eigenen Brust ein Freiheitsbewußtsein besitzt, das ihm weder Welt noch Menschen rauben können. Thun und lassen zu können, was man will und — wohlgemerkt — wenn man will, diese Überzeugung scheint den Menschen himmelhoch aus seiner ganzen Umgebung herauszuheben und ihm erst seine wahre Würde zu verleihen. Anstatt im Anschluß an

unsere vorigen Ausführungen den Nachweis zu liefern, wie rasch auch dieser Freiheits-Enthusiasmus, sobald er nur irgendwie außergewöhnliche Wege zu seiner Bethätigung einschlagen wollte, ein Opfer der allgemeinen Unfreiheit werden würde, können wir uns hier mit der Bemerkung begnügen, daß die Frage nach der Möglichkeit einer angeblich grenzenlosen Bethätigung des eigenen Willens überhaupt nicht den Kern des philosophischen Problems der Willensfreiheit trifft, daß es sich bei diesem vielmehr um die Entstehung, den Ursprung des Willens handelt. Herrscht hier Freiheit oder Unfreiheit? Das ist die Frage, d. h. im philosophischen Sprachgebrauch ausgedrückt: Unterliegt der Wille wie alles andere in der Welt dem Kausalitätsgesetz oder nicht? Fällt die Antwort verneinend aus, so ist dadurch zugleich dem Willen die Fähigkeit zugesprochen, sich unabhängig von allen außer ihm liegenden Bedingungen, unabhängig von unseren übrigen Gedanken und Gefühlen, einzig und allein durch sich selbst zu bestimmen. Frei schaltet und waltet das liberum arbitrium indifferentiae. Gerade entgegengesetzt ist die Ansicht, nach der der Wille durch äußere oder innere Umstände, durch Motive, nicht etwa nur „inkliniert", sondern „necessitiert" wird, sodaß seine Entschließungen mit zwingender Notwendigkeit den jedesmaligen Umständen entsprechen. Die Freiheit im gewöhnlichen Sinne des Worts hat dann aufgehört.

Zu welcher Ansicht wir uns aber auch bekennen, die Ethik, so scheint es, kommt auf jeden Fall zu kurz. Ist nämlich der Wille nicht frei, ist er vielmehr wie jeder andere Vorgang in der Natur dem Kausalgesetz unterworfen, erfolgen die Entschließungen des Menschen mit derselben Notwendigkeit, wie der Donner dem Blitze folgt, so giebt es für den Menschen weder Schuld noch Verdienst, jede sittliche Wertschätzung seiner Handlungen ist ausgeschlossen, man kann ihn ob einer bösen That, die aus so bedingtem Wollen hervorging, so wenig tadeln, wie man dem Feuer zürnen kann, wenn es unsere Wohnung zerstört; der Welt Lauf hat es nun einmal in beiden Fällen so mit sich gebracht. Hier wie dort möchte es vielleicht nicht ohne Interesse sein, immer weiter rückwärts liegenden Gliedern der Kausalreihe nachzuspüren, womöglich bis zum Urbeginn der Zeiten, aber der praktischen Philosophie, die aus derartigen theoretischen Erörterungen und Unter-

suchungen keinerlei Nutzen zu ziehen vermag, wäre und bliebe ihre Grundlage, die sittliche Wertschätzung, genommen.

Vielleicht fährt die Ethik besser, wenn wir an Stelle des „Nichtanderskönnen" das „Auchanderskönnen" setzen, an Stelle der unbedingten Notwendigkeit die schrankenlose Freiheit der Entschließung. Was aber dadurch die praktische Philosophie auf der einen Seite zu gewinnen scheint, verliert sie auf der andern doppelt. Denn das Bedenkliche der Lehre vom Indeterminismus liegt darin, daß es auf diesem Wege kein Halten giebt; es ist die abschüssige Bahn, die zur Herrschaft des absoluten Zufalls führt, zur Auflösung des menschlichen Lebens in eine längere oder kürzere Reihe zusammenhangsloser Willensakte. Oder was herrscht anders als Zufall, als unvernünftiger Zufall, wenn ein freier Wille jeglicher Bestimmung unzugänglich sein soll, wenn er vollständig losgelöst sein soll von den gesamten übrigen Erscheinungen des geistigen Lebens? Wie soll dem menschlichen Leben da ein innerer Zusammenhang erhalten bleiben, wo selbst die Erinnerung an frühere Handlungen, sobald nur die Möglichkeit vorläge, daß ihr für die bevorstehende Entscheidung eine noch so leise Weisung entnommen werden könnte, ausgeschlossen wäre, als gegen das Prinzip der Willensfreiheit verstoßend! Vor dieser äußersten Konsequenz seiner Lehre möchte vielleicht mancher Anhänger des Indeterminismus die Augen verschließen und so ganz unmerkliche Beschränkungen der freien Selbstbestimmung gewissermaßen als unschädlich mit durchschlüpfen lassen, in der angenehmen, aber eitlen Hoffnung, daß auch dann noch das Prinzip gewahrt bliebe; wir wollen nicht mit ihm streiten, wo denn nun nach seiner Ansicht die Grenze des Erlaubten gezogen sein soll, denn eine bewußte, eine planmäßige Einwirkung auf den Willen könnte und dürfte er unter keinen Umständen für statthaft oder möglich erachten; auf ihr vornehmstes Ziel, eine Besserung des Menschen anzustreben, muß eben dem Indeterminismus gegenüber die Ethik verzichten.

Trotzdem muß sich ein Ausweg finden lassen aus diesem Dilemma. Es liegt nicht innerhalb des Rahmens dieser Arbeit, in eine allgemeine Erörterung der Frage der Willensfreiheit einzutreten, wie sie in zahlreichen Abhandlungen, in besonders trefflicher Weise von Lehmann (Programm

Duderstadt) von allgemeinem erkenntnistheoretischen Standpunkte aus geführt worden ist. Gegen den Determinismus ankämpfen zu wollen, wäre so wie so ein eitles Beginnen; um so eher können wir uns also darauf beschränken, aus der Psychologie uns insoweit Auskunft über die wahre Bedeutung des Determinismus zu erholen, daß dadurch die Grundlage der Ethik weniger erschüttert, ihre Aufgabe weniger unlösbar erscheinen möchte.

Zwar bei der Mehrzahl der Menschen findet die Freiheit des Willens gar eifrige Fürsprecher. Auch wer nicht hinter den einzelnen Willensakten noch einen Willen als solchen sucht in demselben irrtümlichen Sinne, als wenn man außer den einzelnen Menschen noch eine Menschheit im allgemeinen annehmen wollte, läßt sich doch leicht irre leiten durch die hohe Bedeutung, die den Willensentschließungen für den Wert oder Unwert dessen, von dem sie ausgehen, nun einmal nicht abzusprechen ist. Obgleich nämlich gerade aus diesem Umstande die Weisung entnommen werden sollte, den Willen auch wirklich in den Menschen hineinzulegen, den Menschen selbst zum Herrn seines Wollens zu machen, verfährt man gerade umgekehrt und glaubt es der Würde des Willens schuldig zu sein, ihn aus dem Zusammenhang mit dem ganzen übrigen Geistesleben herauszuheben, ihm nicht nur eine völlige Unabhängigkeit vom Vorstellen und Fühlen zuzuschreiben, sondern ihn auch zum unumschränkten Gebieter des Menschen selbst zu stempeln. So steht denn schließlich der wollende Mensch seinem eigenen Willen gegenüber ohnmächtig da, der Diener eines absoluten Herrschers, der alle sonstigen Grundsätze und Lebensanschauungen durch ein einfaches „ich will anders“ zu nichte macht, von irgend welchen bestimmenden Gründen, Motiven, nichts weiß und nichts wissen will und so als ein „starker Wille“ ein königliches Dasein zu führen scheint.

Dagegen haben wir uns zu der Ansicht bekannt, daß das Wollen nichts ist neben und außer den Vorstellungen, sondern nur ein Zustand derselben. Die selbständige Existenz haben wir also dem Willen von vornherein abgesprochen, und damit ist zugleich das stolze Recht der Selbstbestimmung, die sich außerdem in eine unendliche Reihe von Selbstbestimmungen auflösen müßte, der aber immer das erste Glied fehlen würde, hinfällig geworden, während wir den Willen

andererseits durch die Eingliederung in die übrigen Vorgänge und Zustände des seelischen Lebens dem bloßen Zufall entrissen und denjenigen Gesetzen unterworfen haben, die für den ganzen psychischen Mechanismus gültig sind.

Fragt man, was denn nun bei dieser seiner Abhängigkeit von unserem ganzen Vorstellungs- und Gefühlskreis der Wille selbst noch zu bestimmen habe, so lautet die Antwort: Nichts! Wohl aber wird er selbst bestimmt durch unsere Gedanken und Motive. Mancherlei Regungen des Begehrens und Wollens werden, sei es durch äußere Anregung, sei es durch den inneren Vorstellungsverlauf, in uns wach. Nicht alle Regungen des Wollens aber werden auch sogleich zu Thaten umgesetzt; kommt es doch vor, daß ganz entgegengesetztes Wollen sich gleichzeitig in uns regt und dann sich gegenseitig zu hemmen und niederzuringen sucht. Dadurch werden aber auch schon früher gefaßte Pläne und Grundsätze in die Erinnerung zurückgerufen, die, solange sie nicht zum klaren Bewußtsein durchgedrungen sind, nur geeignet sein mögen, die Zahl der Streitenden zu vermehren. Unter diesen Umständen kann nun allerdings eine so lebhafte Erschütterung des Gemüts hervorgerufen werden, daß der Mensch die ruhige Besonnenheit, den klaren Blick verliert und in der Not des Augenblicks in blinder Wahl von dem ersten besten Motiv sich leiten läßt. Das mag ein wenig erfreulicher Ausgang des Streites sein, aber nichts berechtigt darum zu der Annahme, daß es etwa der Wille gewesen wäre, der, die allgemeine Verwirrung benutzend, in dem bellum omnium contra omnes den Sieg an sich gerissen und den Streit der Gedanken beendet hätte. Noch deutlicher tritt dies Unvermögen des Willens zutage, wenn die älteren Vorstellungsmassen sich in ausreichendem Maße zu entwickeln Gelegenheit finden, wenn so an die Stelle des hastenden Streits die ruhige Überlegung tritt, die es sich angelegen sein läßt, die verschiedenen sich gegenseitig widerstehenden Motive gegeneinander abzuwägen, was um so leichter sein wird, je deutlicher jedes von ihnen im Lauf der Zeit, der eben jede Überlegung bedarf, zum Bewußtsein kommt. Das Ergebnis der Überlegung ist der wohlbedachte Entschluß, dieser ist gefaßt, wenn schließlich eins der Motive sich als das stärkste und beste erweist, die übrigen aus dem Felde schlägt und so die Richtung des Willens bestimmt.

Wer sich durch diese Ausführungen in seinem Freiheitsgefühl gekränkt fühlt, hat uns entweder mißverstanden oder ist in einer Täuschung über sich selbst befangen. Trotzdem sollen hier einige Einwendungen, die einen Schein von Berechtigung haben, nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Dazu gehört allerdings nicht der Einwurf, daß der Mensch doch thun könne, was er wolle, denn darum handelt es sich hier nicht; etwas anders verhält es sich mit der Einrede: Ich kann wollen, was ich will; mein Wollen hängt einzig von meinem Willen ab. Dagegen ist zu bemerken, daß in den obigen Bemerkungen nichts enthalten ist, wodurch der Wille unter eine fremde Notwendigkeit, unter einen äußeren Zwang gestellt worden wäre; wörtlich genommen, würde das überhaupt keinen Sinn geben, da jeder äußere Zwang von uns doch erst dann als eine Nötigung empfunden werden und als solche auf uns wirken kann, wenn er auch thatsächlich innerlich wahrgenommen ist und so als ein neuer Bestandteil unseres Gedankenkreises zu einem inneren Motiv sich umgestaltet hat. Ferner soll aber mit der behaupteten Bestimmbarkeit des Willens der Knoten nicht bloß verschoben werden, daß, nur um dem Willen sein Recht zu nehmen, nunmehr den Motiven eine geheimnisvolle, unkontrollierbare Macht zugesprochen werde, um deren Ursprung und Legitimation es wohl auch nicht viel besser bestellt sein möchte, als wie es beim Willen der Fall sein würde. Ganz gewiß nicht. Motive sind Wertbegriffe, sind also nichts für sich allein, sondern haben ihre Existenz nur in der Schätzung der Menschen, gewinnen nur aus ihr die willenbewegende Macht und sind im übrigen ebenso wie alle anderen Vorstellungen, Gedanken und Gefühle eingegliedert in die Gesamtheit des geistigen Lebens, das in der Einheit der Seele seine Grundlage findet. Und weiter sollte oben nichts dargelegt werden, als daß aus dem ganzen Vorstellungs- und Gefühlskreise des Menschen mit seinen Gewohnheiten, Neigungen und Grundsätzen das durch die Motive bestimmte Wollen mit derselben Naturnotwendigkeit hervorgeht, wie in der Pflanzenwelt die Frucht des Baumes wächst. Das ist es aber gerade, was anzuerkennen das Freiheitsgefühl sich sträubt. Wenn es sich jedoch zu dem Zweck darauf beruft, daß es dem Menschen doch unbenommen sei, gegen seine bessere Einsicht, sogar ihr zum Trotze seine Entschließungen zu fassen, so kommen ja allerdings

solche Ausschreitungen eines thörichten Eigensinns vor; im übrigen streitet ein solcher Fall gar nicht gegen unsere obigen Ausführungen, in denen nur von der verschiedenen Stärke der Motive die Rede war, ohne daß wir es unternommen hätten, die jeweilig wirkenden Motive auf ihren Wert oder Unwert hin einer Prüfung zu unterziehen. Wer in absichtlicher Verblendung gegen seine eigene Überzeugung und gegen sein eigenes Interesse zu handeln sich bemüssigt findet, den werden bittere Erfahrungen mit der Zeit schon darüber belehren, wie er einen richtigeren Maßstab an seine Motive zu legen habe.

Mancher aber, der vielleicht geneigt wäre, die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen, möchte sich wenigstens für die Gegenwart und Zukunft die Freiheit der Entschließung vorbehalten, die *Möglichkeit*, so oder auch anders sich entschließen zu können. Diese „Möglichkeit" besteht, nur in einem andern Sinn, als wie da gemeint war. Auch für die ins Schwanken geratene Turmspitze besteht die Möglichkeit, solange sie eben noch nicht gestürzt ist, nach jeder beliebigen Seite hin fallen zu können. Schließlich wird aber doch — sagen wir etwa als bestimmendes Motiv — ein Windstoß, ein sich lösender Stein die Richtung des Falls mit zwingender Notwendigkeit bestimmen, der gegenüber es eine *andere* Möglichkeit im entscheidenden Augenblick eben nicht mehr giebt. Nicht anders ist es beim Willen.

Daß wir endlich so oft auf überraschende, nicht nur fremde, sondern auch eigene Entschließungen stoßen, hat seinen Grund in der mangelhaften Kenntnis der außerordentlich zahlreich inbetracht kommenden bedingenden Umstände, thut aber der Würde und hohen Bedeutung des Willens keinerlei Abbruch, da sich auch so in den einzelnen Entschließungen das krystallisiert, was tief unten im Grunde der Seele nicht schläft, wohl aber wie der eigenen Selbstbeobachtung so erst recht dem fremden Beobachter gar häufig sich zu entziehen pflegt.

Aber alle theoretischen Erörterungen werden trotz alledem das Freiheitsgefühl nicht aus der Welt schaffen, dessen sich nun einmal der Mensch in seinen schönsten Stunden, in seinen eigensten und edelsten Entschließungen so gern — und mit Recht — zu rühmen und zu freuen pflegt. Nur einer richtigen Deutung bedarf dieses Gefühl. Denn die Freiheit des

Menſchen beſteht nicht etwa darin, daß er unter gegebenen Umſtänden ſo oder auch anders handeln könnte, die wahre Freiheit verlangt vielmehr, daß ſeinen Entſchließungen durch ſein eigenes Selbſt mit Notwendigkeit ein ſo beſtimmtes Gepräge aufgedrückt werde, daß ſie gar nicht anders ausfallen konnten, als wie ſie in Wirklichkeit, und noch dazu anſcheinend ganz von ſelbſt, ausgefallen ſind. Das iſt aber lediglich eine formale Beſtimmung; ſie paßt auf den geängſtigten Feigling, der ſich einem räuberiſchen Überfall durch die Flucht entzieht, nicht weniger als auf den Krieger, der mit todesmutiger Begeiſterung in den Kampf zieht für ſeinen König und ſein Vaterland; bewußte Bosheit wie wahre Herzensgüte können beide gleicherweiſe von einem Gefühl der Freiheit begleitet ſein. Und doch iſt wieder ein Unterſchied. Kein Menſch iſt ſo tief geſunken, daß nicht doch einmal das Gewiſſen in ihm ſich regen, ſein beſſeres, unterdrücktes Ich erwachen und ihm einen Spiegel der ſchimpflichen Knechtſchaft vorhalten könnte, in die Schuld und Sünde ihn verſtrickt haben. Selbſt der Beſſergeſinnte wird ſich in Stunden innerer Einkehr der Erkenntnis nicht verſchließen können, wie manche ſeiner Entſchließungen aus einer augenblicklichen Laune, einer aufwallenden Leidenſchaft, kurz aus einem Zuſtand innerer Unfreiheit hervorgegangen ſind. Wohl mag allein ſchon in der Thatſache ſolcher Selbſterkenntnis eine Gewähr liegen für die Zukunft, inſofern aus ihr ein Anſporn entnommen werden wird, fortan ſorgfältiger das koſtbare Gut der Freiheit zu behüten, und ſicherlich wird die wohlthätige Wirkung dieſes Vorſatzes mancher Einzel-Entſchließung zu gute kommen; dauernd aber kann die innere Freiheit nur geſichert ſein, wenn die beſtimmenden Motive nicht nur ſämtlich dem eigenſten Ich angehören, ſondern auch, an dem abſoluten Maßſtabe des Sittlichen gemeſſen, ſich nach jeder Richtung hin als untadelig erweiſen. Abſolut ſind aber, wie wir wiſſen, einzig die Ideeen, nur unter ihrer Führung alſo gelangen wir zur wahren Freiheit, zur Freiheit des Tugendhaften, die geſichert iſt vor jeder Störung, da in ihm keinerlei Zwieſpalt im eigenen Innern wird erſtehen können, keinerlei Widerſtreit zwiſchen dem Wollen und der darüber ergehenden Beurteilung, weil ſelbſt die leiſeſte Regung des Begehrens ſich von vornherein den ſittlichen Ideeen anſchmiegt und ſo mit jedem Wollen das Gefühl der höchſten Freiheit verbunden iſt —

beruhend auf der gänzlichen inneren Gebundenheit. Gänzliche innere Gebundenheit, das ist es, was von der angeblichen Willensfreiheit noch übrig geblieben ist, und so ist denn endlich das letzte Hindernis gefallen, das der Bestimmung des menschlichen Wollens durch das willenlose sittliche Urteil noch im Wege zu stehen schien. Möchten die sittlichen Ideeen in ungetrübter Reinheit im Mittelpunkt des ganzen Seelenlebens stehen, zu wahrhaft praktischen Ideeen können sie nicht werden, solange ihnen ein freier Wille gegenübersteht, der nach Lust und Laune ihren Weisungen folgt oder nicht. Aber an die Stelle des freien Willens sahen wir ein Wollen treten, das nirgend anderswo als im ganzen Vorstellungskreise seine Wurzeln hat, das bestimmbar ist aus eben dem Grunde durch Vorstellungen, Motive und Maximen, bei höchster geistiger Entwicklung also durch die sittlichen Ideeen.

Während der vorigen Erörterungen haben wir nur scheinbar die Frage aus den Augen verloren, inwiefern dem durch die Determiniertheit in den allgemeinen Kausalzusammenhang mit eingegliederten Wollen gegenüber eine sittliche Wertschätzung noch ihre Berechtigung habe. Wenden wir uns dieser Frage noch einmal direkt zu, so wird zugleich auch auf die beiden Begriffe der Zurechnung und der Pflicht ein helleres Licht fallen; im großen und ganzen können wir uns dabei auf die früheren Ausführungen beziehen.

Schon oben wurde das Fichtesche Beispiel vom Feuer erwähnt, dem niemand zürnen kann, so beklagenswert auch seine Wirkungen sein mögen; über die nicht minder aus einer zwingenden Notwendigkeit hervorgehende That des Brandstifters aber nimmt kein Mensch Anstand sein moralisches Verdammungsurteil zu fällen. Wollen wir diesen Widerspruch in der Auffassung anscheinend gleichwertiger, das heißt also eigentlich im moralischen Sinne gleichmäßig indifferenter Thatsachen erklären, so bedarf es dazu keineswegs des von Lotze gemachten Versuchs, das Kausalitätsprinzip kurzer Hand zu durchbrechen und zwar jeder Ursache ihre Wirkung zuzusprechen, nicht aber auch zu jeder Wirkung eine Ursache zu verlangen, sodaß, wenn man diesen Grundsatz auf die psychischen Ereignisse übertrüge, allerdings auch für den menschlichen Willen in gewissem Sinne die Möglichkeit des unbedingten Anfangens gegeben sein würde. Wie es scheint, hat übertriebene Furcht vor einem starren und not-

wendig ablaufenden Mechanismus den sonst so außerordentlich vorsichtigen und behutsamen Philosophen, der sich nie genug thun zu können glaubt in der Berücksichtigung aller nur denkbaren Einwendungen gegen die von ihm vertretenen Ansichten, zu dieser die ganze Welt auf den Kopf stellenden Theorie verleitet; und auch das nachträgliche Zugeständnis, daß jeder Willensakt im Augenblick seines Eintritts in das „leibliche Leben" sich den allgemeinen Gesetzen unterordnen muß, die alles Geschehen in der Welt beherrschen, kann uns für die verstümmelte Kausalität einen Ersatz nicht gewähren. An der Kausalität läßt sich nun einmal nicht deuteln noch rütteln, und so wollen auch wir nach wie vor durchaus zugeben, daß die That des Menschen in ihrer Weise wie jedes andere Ereignis ein notwendiges Ergebnis des allgemeinen Weltlaufs ist; während aber die Reihe der Begebenheiten, welche die Wirkung des Feuers bedingten, als eine Reihe *äußerer* Begebenheiten im allgemeinen klar vor Augen liegt oder doch liegen könnte, entzieht sich die Kausalreihe, die zur That des Menschen führt, zum mindesten der äußeren Wahrnehmung gerade während der Zeit ihres Durchgangs durch das handelnde Subjekt. Der Mensch ist aber nicht ein Kanal, durch den das Wollen einfach hindurch gegossen wird, eher könnte man ihn der Münze vergleichen, in der das bis dahin formlose Metall erst eine bestimmte Prägung erhält. Wie aber für deren Ausfall lediglich der Münzmeister Lob oder Tadel erntet und man nicht mehr daran denkt, aus welchem Bergwerk das Metall gewonnen wurde, so auch hier. Unzählige Anregungen zum Wollen und Handeln mögen dem Menschen zuteil werden; wie er sie aber verwertet, zu welchen Entschließungen er sie umarbeitet, das ist es gerade, worauf die moralische Beurteilung gerichtet ist. Darum trifft auch das sittliche *Gesamturteil* in letzter Linie nicht mehr dieses oder jenes Wollen als ein vom Ganzen losgelöstes Einzelteil, sondern den ganzen Menschen, was an ihm und was in ihm ist. Ihm selbst wird die That angerechnet und zugerechnet, mit besonderer Berechtigung dann, wenn bei der Entscheidung diejenigen Vorstellungen mitgewirkt haben, die seinem eigenen Selbst als dessen wesentlichste Bestimmungen dauernd angehören. Es verlangt also auch die moralische Zurechnung gar nicht, daß in der Reihe der äußeren und inneren Begebenheiten, die zu einem Entschlusse

führten, der Kausalzusammenhang unterbrochen sei, sondern nur, daß die Gründe für die schließliche Entscheidung in unserem eigenen Ich liegen. Entspringt daher eine böse That einer vorübergehenden Stimmung, in der wir uns hinterher selbst nicht wieder erkennen, so mag im psychologischen Sinne des Worts der Grad der Zurechnung eine Minderung erfahren; die moralische Zurechnung aber, die uns für unsere Thaten auch *verantwortlich* macht, bleibt vor allen Dingen dann bestehen, wenn es unser eigenes Verschulden war, daß die wahre Grundrichtung unseres Wollens nicht inne gehalten ist. Determiniert ist aber auch ein so beschaffenes Wollen, determiniert eben durch die dabei wirksam gewesenen, unserer sonstigen Sinnesart allerdings fremdartigen Motive, die in jenem Augenblick eine Herrschaft über uns gewonnen hatten; und gerade aus diesem Grunde ist die unvermeidliche spätere Reue, so qualvoll sie sein mag, doch nicht nutzlos, weil sie aus dem strafenden Gedanken hervorgeht und zu dem tröstenden Gedanken zurückführt, daß, wenn bei jener Entscheidung unsere ganze geistige Verfassung eine bessere, jedenfalls eine andere gewesen wäre, die That auch anders hätte ausfallen *können* und ausfallen *müssen*. Und erst in Verbindung mit dem so umschriebenen „Anderskönnen" hat das Sollen einen Sinn, das die Pflicht uns zuruft. Für die vollbrachte That freilich erklingt der Ruf der Pflicht zu spät, ebensowenig vermag sie für die Zukunft ein beliebiges, von der jedesmaligen Gemütsverfassung unabhängiges Wollen zu gebieten oder hervorzubringen, so wie etwa der Gärtner nach freiem Ermessen dem Baum ein künstliches Reis aufsetzt. Nur den Vorsatz, den festen Entschluß kann die Pflicht in uns erwecken, künftighin nur solchen Beweggründen eine bestimmende Macht über uns einzuräumen, die besser mit unserem innersten Wesen in Übereinstimmung sich befinden. Dadurch wird die Pflicht, aller fremden Autorität entkleidet, zum eigenen Wollen, und insofern allerdings finden wir in uns einen gebietenden und einen gehorchenden Willen. Das aber ist nicht die Kantische Autonomie des Willens, die weder eine Erklärung enthält für die Spaltung des Willens in einen befehlenden und einen gehorchenden, noch den sonderbaren Vortritt eines Willens vor einem andern in derselben Person zu rechtfertigen vermag. Es handelt sich aber nicht nur um die Möglichkeit der

Selbstbeherrschung, sondern auch um ihren sittlichen Wert, ihren Inhalt; in betreff der ersteren können wir uns begnügen, auf die oben erörterte Wirksamkeit der herrschenden, mit dem Ich in engster Verbindung stehenden Vorstellungsmassen hinzuweisen, in denen das allgemeine Wollen seinen Sitz haben muß. Was aber den sittlichen Wert des ganzen Vorgangs anbelangt, so sind dafür wieder die sittlichen Ideeen maßgebend. Der Wille, der sich ihnen widmet, erlangt gerade dadurch nicht nur eine thatsächliche, sondern auch eine in sich begründete Autorität, die ihn von allem übrigen Wollen unterscheidet und ihn zu einem Gebote stempelt, so oft sich Differenzen einstellen zwischen ihm selbst und neu sich regendem Wollen in jedem Einzelfall. Im Augenblick der Befolgung aber wandelt das Gebot sich um in den freien Entschluß, sodaß bei dauernder harmonischer Übereinstimmung des Einzelwollens mit den absolut würdigen, allgemeinen Willensnormen der Imperativus der Pflicht gänzlich würde zum Verstummen gebracht werden. So eröffnet sich uns auch hier wieder der Ausblick auf jenes hohe Ideal, dem sich immer mehr zu nähern die erhabenste Aufgabe des Menschengeschlechts ist.

Noch eine kurze Schlußbemerkung sei gestattet. Wir haben es oben als die erste Aufgabe der praktischen Philosophie bezeichnet, in methodischer Weise nicht wirkliche, sondern mögliche Willensverhältnisse zu konstruieren, aus deren absoluter und unmittelbar evidenter Beurteilung die praktischen Ideeen hervorgehen. Dazu nun bedarf es keiner Psychologie. Aber die praktische Philosophie kann nicht auf die Dauer, will sie anders ihren Namen mit Recht führen, in dieser harmlosen Stellung verbleiben; wir verlangen vielmehr auch den Nachweis der praktischen Anwendbarkeit ihrer Grundlehren, mit anderen Worten die Beantwortung der gewichtigen Frage, wie es möglich ist, daß das ethische, an sich willenlose Urteil den Willen soll bestimmen können. Und hier beginnt die Arbeit der Psychologie. Ihr verdankt die Ethik die Aufklärung über die Bildung von Maximen, die Psychologie beseitigt die letzten Zweifel an der Determiniertheit des Willens und ebnet so der Tugendlehre die Wege. Aber auch die Schwäche der menschlichen Natur lehrt die Psychologie uns kennen, während sie wiederum der Absolutheit der sittlichen Ideeen ohnmächtig gegenübersteht: Das glänzende Ideal der Tugend verwandelt sich in die nackte Prosa der

Pflicht, der Gegensatz zwischen dem Sollen und dem Können tritt in seiner ganzen Schärfe zutage. Wenn die Pflicht das Besserwerden für die Zukunft, also die Veränderlichkeit des menschlichen Willens voraussetzt, so ist es die Psychologie, die uns durch ihre Belehrung über Natur und Entstehung des Wollens seine Veränderlichkeit verbürgt; wenn Tugend diejenige Beschaffenheit des eigentlichen Selbst des Menschen ist, daß alle aus ihm hervorgehenden Willensakte den Ideeen entsprechen, so finden wir wiederum in der Psychologie die theoretische Erklärung eines so beschaffenen Ich, das durch dauernd appercipierende und mit dem Selbstbewußtsein innigst verschmolzene Vorstellungsmassen charakterisiert ist. Erst wenn die Psychologie die Möglichkeit der Charakterbildung überhaupt erwiesen hat, kann von der Ethik die Bildung des moralischen Charakters erwartet werden. Mag schließlich die praktische Philosophie ihrem Stoff die edelste Form verleihen, die Vorarbeiten dazu liefert ihr die Psychologie.

Pamphlet
Binder
Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN 21, 1908

YB 23209

738209
B3048
B3

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY